الجامعة الأردنية

نموذج التفويض

أنا دنا مازن عبدالجبار البساطية، أفوض الجامعة الأردنية بتزويد نسخ من رسالتي /أطروحتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبهم حسب التعليمات النافذة في الجامعة.

التوقيع:

التاريخ: ١٦ /٨/ ٢٠١٢م.

حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام

دراسة عقدية مقارنة

إعداد

رنا مازن عبد الجبار السلايمة

المشرف

الدكتور راجح عبد الحميد الكردي

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في

العقيدة الإسلامية

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

آب ٢٠١٢

نوقشت هذه الرسالة (حرية الإرادة والاختيار في اليهودية و الإسلام

دراسة عقدية مقارنة) وأجيزت بتاريخ ٢٠١٢/٧/٢٦

أعضاء لجنة المناقشة		التوقيع
الدكتور راجح عبد الحميد الكردي (استاذ مشارك-عقيدة اسلامية)	رئيساً	
الدكتور محمد نبيل طاهر العمري (استاذ مشارك-عقيدة اسلامية)	عضواً	
الدكتور عطا الله حماد المعايطة (استاذ مشارك-عقيدة اسلامية)	عضواً	
الدكتور عامر عدنان الحافي (استاذ مشارك – جامعة آل البيت)	عضواً	

إهداء

إلى والدي الكريمين

اللذين أنارا لي طريق الحياة

إلى زوجي

مذكور الكباريتي

الذي كان لي نعم العون والسند

إلى أبنائي الأعزاء

داليا ، حسين، ميرا، هيلدا، أحمد، كريم

الذين ما كان للبحث أن يتم لولا صبرهم ودعمهم

إلى أخواتي وإخواني الأحبة

إلى الباحثين عن الحرية

إليكم جميعا أهدي هذا الجهد

شكر وتقدير

لا يسعني في نهاية هذا البحث إلا ان أتقدم بجزيل الشكر والعرفان ووافر الامتنان إلى

أستاذي ومشرفي الدكتور راجح الكردي الذي كان له أكبر الأثر في إنضاج هذا البحث ليصل إلى ما وصل إليه.

الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين شرفوني بقبول مناقشة هذا البحث وتقديم النصح والتوجيه لتقويم ما اعوج فيه.

كما لا بد من كلمة شكر وتقدير لكل من كان له دور في إتمام هذا البحث و أخص بالشكر الدكتور ياسر منصور الذي غمرني بعطائه على مدار مرحلة الماجستير ، ولم يبخل يوماً بوقته وتوجيه النصح والإرشاد.

والدكتور محمد ريان الذي كان وما زال رمز العطاء حيث لم يتوان يوماً في تقديم ما تجود به بنات أفكاره النيرة لإثراء هذا البحث.

فجزاكم الله عني خير ما يجزي استاذا عن تلميذه

فهرس الموضوعات

حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام

دراسة عقدية مقارنة

إعداد

رنا مازن عبد الجبار السلايمة

المشرف

الدكتور راجح عبد الحميد الكردي

الملخص

تناولت هذه الدراسة مفهوم حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام من منظور الدراسات المقارنـة. جاء الفصل الأول فيها حول مفهوم القضاء والقدر في اليهودية والإسلام وانتهيت إلى أن المفهوم غائب أو شبه غائب عن الفكر الديني اليهودي في حين أنه واضح تمام الوضوح في الفكر الإسلامي ، وأنه مرتبط بعلم الله الأزلي وأن كل شيء في هذا الكون يسير وفق إرادة الله وتقديره.

وفي الفصل الثاني تناول البحث موقع القضاء والقدر في كل من اليهودية والإسـلام وانتهيـت إلـى أن القضاء والقدر في اليهودية لا يشكل ركناً من أركان الإيمان ولا يتخذ موقعاً جوهرياً في الفكـر الـديني اليهودي، مع محاولة ابن ميمون اعتباره ركناً من أركان الدين اليهودي متأثراً بالبيئة الإسـلامية والفكـر الإسلامي على خلاف الحال في الإسلام إذ إن القضاء والقدر ركن من أركان الإيمان. أما الفصل الثالـث فقد تناول دراسة حرية الاختيار وعلاقتها بعقيدة القدر وقد انتهت الباحثة إلى أن الفكر الإسـلامي جعـل مفهوم حرية الاختيار للفعل الإنساني مرتبطاً ارتباطاً أساسياً بمفهوم القضاء والقدر وأن حرية الإنسان في الاختيار لا تتعارض مع مفهوم القضاء والقدر وخاصة عند الحديث عن القضاء الكوني. أما الفكر الديني اليهودي فقد جاء القول فيه على حال من التناقض وبخاصة عند الحديث عن أفعال العباد وفعل الإنـسان للشر وعلاقة ذلك بالعدل الإلهي، وفي الفصل الأخير وعنوانه أثر القضاء والقدر في مفهوم الإرادة وحرية الاختيار في الفكر الغربي والعربي المعاصرين فقد انتهت الباحثة فيه إلى أن ليس لمفهوم القضاء والقـدر حضور في الفكر المعاصر غربيه أو عربيه فيما يتعلق بمفهوم الحرية، أما في الفكر الإسلامي المعاصـر فقد تبين لي أن هذا المعنى له حضور قوي عند الحديث عن الحريات وبخاصة الحرية الدينية.

مـ ـقدمـ ـة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله، عليه توكلت وبه استعين، وصلّ اللهم وبارك على نبي الهدى، والإمام المقتدى، سيدنا محمد خير الأولين وخير الآخرين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد؛

يعد موضوع القضاء والقدر، والإيمان بهما، ركناً من أركان الإيمان في الإسلام كما أنه من أهم القضايا والإشكالات العقلية التي بحثها علماء التوحيد على مر التاريخ الإنساني. وكان هذا الموضوع محوراً للنقاش والجدال بين الفلاسفة وعلماء الدين من جهة، وبين المفكرين من أصحاب المذاهب والأفكار الأخرى من جهة أخرى وبدرجة أساسية عند المسلمين، وعند علماء غير المسلمين بصورة تفاوتت في مستواها بحسب تفاوت مسائل البحث، ومدخلات التفكير، وأصول التفلسف .

ولما كانت قضية القضاء والقدر قضية دينية للرسالات الإلهية والأديان السماوية؛ فلا بد من استجلاء صورتها في اليهودية باعتبار أصلها ديناً إلهياً. ولا بد أن يكون للنصوص الدينية لدى اليهود موقف من هذه القضية. كما لا بد أن تكون قد طرحت من قريب أو بعيد عند المفكرين اليهود.

ولا شك أن فعل العبد وحريته يعدان من أهم المسائل الدينية والفلسفية في تاريخ الإنسان منذ فجر التاريخ، وأن هذه القضية متصلة اتصالاً وثيقاً بعقيدة الإنسان وإيمانه وبخاصة في جانب القضاء والقدر؛ إذ إن هذين المفهومين وفق عقيدة المسلم مرتبطان أشد الارتباط، بل إنه لا يكاد يذكر القدر إلا وتثار مسألة حرية الإنسان واختياره وقراره. ومن هنا تأتي الحاجة لبحث هذا الموضوع من الجانب العقدي ودراسته دراسة مقارنة بين اليهودية والإسلام، ولهذا توجهت إلى دراسة عنوانها:

(حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام دراسة عقدية مقارنة)

مشكلة البحث :

وتأتي الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية المتمثلة بـ :

١- ما مفهوم القضاء والقدر في اليهودية و الإسلام ؟

٢- ما الموقع العقدي للقضاء والقدر في اليهودية و الإسلام ؟

٣- ما مفهوم الحرية الإنسانية ؟

٤- ما العلاقة بين مفهوم الحرية الإنسانية وعقيدة القضاء والقدر ؟

٥- ما العلاقة بين مدارس القضاء والقدر في اليهودية و الإسلام ؟

٦- ما آثار مفهوم الحرية والقضاء والقدر في الفكرين الغربي والعربي المعاصر ؟

أهمية الدراسة :

إن موضوع الحرية الإنسانية من أهم المواضيع المطروحة حالياً على الساحة الدينية والسياسية والإجتماعية، مما لها من بعد عقدي يتعلق بقضية الإيمان بالقدر. ولا شك أن للإسلام واليهودية آثارهما الواضحة في صياغة الفكر والمفاهيم إزاء الحرية الإنسانية، مما يولد تبايناً في النظرة لهذه القضية طبقاً للخلفيات العقدية والدينية والثقافية في العالم.

ولعل هذا الموضوع أحد أهم المواضيع وأكثرها حيوية في الوقت الراهن، ولا يخفى على الباحثين مدى التركيز الغربي على مثل هذه القضايا، وبخاصة ونحن نعيش عصراً من العولمة القسرية، بسبب الإعلام المنفتح، مما يتيح الإطلاع على الثقافات الأخرى والاحتكاك بها، ومن أهمها عند المسلم ثقافات أصحاب الأديان السماوية (كاليهودية)، ولكن لا بد من التعريج أيضاً على موقف الحضارة الغربية المعاصرة من هذا الموضوع، لا سيما أن هذه القضية قد حاول بعضهم أن ينفذ من خلالها إلى الطعن في الإسلام، والتشكيك فيه، بادعائهم أن الإسلام يقيد الحريات، ويحرم الإنسان من الاختيار، فيعيشه حالة من الإجبار. ومن هنا كان لا بد من دراسة الموضوع ومناقشته دراسة مقارنة بين اليهودية والاسلام، لتقرير حقائق متصلة بهذا الموضوع بوصفه مطلباً دينياً عقدياً، وبوصفه فلسفة تقوم عليها الشرائع، وليس فرعاً من فروع الأحكام .

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى ما يأتي:

- بيان مفهوم القضاء والقدر في كل من اليهودية والإسلام.
- بيان موقع القضاء والقدر في كل من اليهودية والإسلام.
- إدراك العلاقة بين أفعال العباد وحرية الاختيار من جهة وعقيدة القدر في كل من اليهودية والإسلام.
- معرفة علاقة القضاء والقدر بصفات الخالق في اليهودية والإسلام.
- بيان أثر الإيمان بالقضاء والقدر في دراسات الحرية في الفكر المعاصر في الغرب وفي الفكر العربي والإسلامي.
- التدرب على الدراسة المقارنة بين الفكر اليهودي والإسلامي.
- القدرة على إثبات أن لا تناقض بين مفهوم الحرية الإنسانية والإيمان بالقضاء والقدر في الإسلام.

<u>الدراسات السابقة :</u>

بالإطلاع على فهارس الكتب والرسائل الجامعية بحثاً عما له علاقة بمشروع دراستي وجدت الدراسات الآتية:

١- حرية الإعتقاد في ظل الإسلام، للباحث تيسير خميس العمر:

هذا الكتاب في أصله أطروحة دكتوراه، ذكر فيه مؤلفه مفاهيم الحرية المختلفة من ناحية لغوية وشرعية، كما بين شروط الحرية، وعرج على ذكر الحرية عند النصارى، وعالج موضوع حرية العقيدة في المفهوم العربي والغربي، ولم يتعرض لموضوع دراستي في اليهودية والمقارنة بينها وبين الإسلام، وعمل على تبيين فكرة الحرية والقدر بشكل مبسط جداً، وكتابه عام في مواضيع العقيدة الأساسية.

٢- الآثار التربوية للإيمان بالقضاء والقدر، للباحث محمد فتحي اولو، جامعة اليرموك، إشراف حسين بني جابر بني خالد (مشرف شرعي)، د.ماجد زكي الجلاد (مشرف تربوي) ٢٠٠١م .

لقد أسهب الكاتب في مواضيع القضاء والقدر، فقد تم شرحها بمعانيها اللغوية والإصطلاحية، وذكر منزلة الايمان بالقدر، كما ذكر مراتبه، ووضح أهل مذهب أهل السنة، وأبرز رأي الشيخين، أبي يعلى البغدادي وابن تيمية. كما وضح أن الإيمان بالقضاء والقدر له عدة آثار تربوية في الجوانب العقلية والجسمية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية.

فالرسالة تنتمي للدارسات التربوية، وأما الدراسة العقدية لهذه القضية فيما أريد طرحه في الرسالة فلا يوجد منه شيء.

٣- القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في الفكر الصوفي، للباحث علي العمري، الجامعة الأردنية، إشراف د. محمد نبيل العمري، ٢٠٠٨م.

عمل الطالب على تقديم القدر عن طريق الفكر الصوفي الفلسفي، ولكن مضمون رسالته لا يتضمن ما أصبو إليه برسالتي فلم تحتو على القضايا التي أريد طرحها بدراستي للقضاء والقدر.

٤- الحرية الدينية بين الشريعة الاسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان،(رسالة ماجستير)، للباحثة هبة نزار حمدان عازم. ، المشرف عارف خليل أبو عيد، الجامعة الأردنية، ٢٠١٠م.

بينت الدارسة في رسالتها مفهوم الحرية الدينية ومفهوم الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، كما ذكرت النصوص الواردة في القرآن والسنة المتعلقة بهذا الموضوع ، وعالجت فكرتها من ناحية فقهية، ولم تتعرض للناحية العقدية؛ ولهذا فقد وجدت أن القضايا التي سأطرحها في موضوع رسالتي تستأهل دراسة جديدة متعمقة فيها.

عنوان الدراسة: حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام دراسة عقدية مقارنة.

الفصل الأول : القضاء والقدر دراسة في المفاهيم

المبحث الأول : مفهوم القضاء والقدر في اليهودية .

المطلب الأول : مفهوم القضاء والقدر في النصوص اليهودية

المطلب الثاني: مفهوم القضاء والقدر عند علماء اليهود

المبحث الثاني : مفهوم القضاء والقدر في الإسلام

المطلب الأول : معنى القضاء والقدر لغة

المطلب الثاني: معنى القضاء والقدر اصطلاحاً

المطلب الثالث: الفرق بين القضاء والقدر

منهج البحث:

النهج الذي سأسلكه في هذا الدراسة يقوم على المناهج البحثية الآتية :

١- المنهج التاريخي بجمع نصوص الأديان المتعلقة بالموضوع وأدبيات الدراسات السابقة .

٢- المنهج التحليلي الإستنباطي لنصوص الأديان .

٣- المنهج المقارن وذلك بالمقارنة بين الإسلام واليهودية .

وقد جاء البحث في أربعة فصول وخاتمة. أما الفصل الأول فقد كان في تعريف القضاء والقدر والحرية الإنسانية ودراسة مفاهيمية لهذه المصطلحات المركزية في الرسالة. أما الفصل الثاني فقد عالج مفهوم القضاء والقدر وموقعه في اليهودية والاسلام في النصوص المقدسة وعند علماء الفلسفة والكلام في كل من الديانتين مع اجراء المقارنة بينهما. و في الفصل الثالث ناقشت مفهوم حرية الاختيار وعلاقتها بعقيدة القدر في دراسة مقارنة بين اليهودية والإسلام وتناولت فيه ارادة العبد وعلاقتها بصفات الله تعالى ومفهوم القضاء الكوني والقضاء الشرعي ومسألة أفعال العباد وعلاقتها بحرية الإنسان. أما الفصل الرابع فقد جاء للحديث عن مفهوم الارادة وحرية الاختيار في الفكر المعاصر. العربي منه والغربي مقارنا بالفكر الاسلامي المعاصر مبينة أهمية المفهوم.

وفي الخاتمة بينت أهم نتائج البحث وثماره.

الفصل الأول : القضاء والقدر دراسة في المفاهيم

المبحث الأول : مفهوم القضاء والقدر في اليهودية .

المبحث الثاني : مفهوم القضاء والقدر في الإسلام .

المبحث الثالث : مقارنة بين مفهوم القضاء والقدر في اليهودية والإسلام.

الفصل الأول : القضاء والقدر دراسة في المفاهيم

يعد موضوع القضاء والقدر من الموضوعات بالغة الأهمية ذات المكانة العليا في الفكر الديني وبخاصة فيما جاء في الديانات السماوية التوحيدية. وقد اكتسب أهمية عظيمة في الفكر الإسلامي وكان مدار حوار وجدال دام قرونا بين الفرق الإسلامية المختلفة. والتي اتفقت – على تباين آرائها- على أهمية الموضوع وحساسيته. ولكن شأن كل الموضوعات العلمية والفكرية فإنه لا بد قبل الحديث في الموضوع من بيان المصطلحات وتعريفها وبيان المفاهيم وإزالة اللبس الممكن فيها إذ كما يقول علماء الأصول لا بد من تحرير محل النزاع وخصوصا قبل الخوض في مسائل الاختلاف.

ومن هنا جاء هذا الفصل الأول في دراسة المفاهيم وتوضيحها. ولا بد من الإشارة كذلك إلى أن الحديث عن المفهوم لا يعني بالضرورة الوقوف على التعريفات اللغوية والاصطلاحية التي تعد جزءاً أساسياً في تشكيل المفهوم. بل إن الأمر يتعدى ذلك إلى بيان التطور التاريخي وبيان المصطلحات ذات الصلة وربما البحث عن التعريفات الإجرائية للمصطلح وما ترتب عليه من التحولات الخاصة بالاستعمال والسياقات التاريخية. وقد جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث تناول الأول منها بيان مفهوم القضاء والقدر في اليهودية والثاني بيان المفهوم في الإسلام وأما في الثالث فقد تناولت المقارنة بين المفهومين.

أما في الديانة اليهودية فليس من المتيسر معرفة معنى القضاء والقدر بلغة النصوص اليهودية، حيث لا يوجد لغة ثابتة للنص اليهودي منذ موسى وحتى يومنا هذا، وما بين أيدينا نصوص يهودية مترجمة عن لغات متعددة.

المبحث الأول : مفهوم القضاء والقدر في اليهودية

المطلب الأول : القضاء والقدر في النصوص اليهودية

لمعرفة موقف الديانة اليهودية من مفهوم القضاء والقدر لا بد أولاً من التوقف عند نصوص العهد القديم وأسفاره، والتي يمكن أن توضح أصول الفهم في الديانة اليهودية، ثم بعد ذلك لا بد من نظرة إلى اجتهاد أحبار اليهود في فهم هذه النصوص، وعندها يمكن الخروج بصورة واضحة تبين نظرة اليهود إلى مفهوم القضاء والقدر. وتعتمد هذه الدراسة نموذجين من النصوص اليهودية؛ نصوص العهد القديم[١]، ونصوص التلمود[٢].

---

[1] - العهد القديم، **تناخ** : عبارة عن مجموعة الأسفار التي جمعها رجال المجمع الأكبر الذي تأسس عقب العودة من السبي البابلي، وكان مؤلفاً من مئة وعشرين عضواً ينظرون في شؤون الشعب فوضعوا الصلوات اليومية المتبعة إلى اليوم تقريباً، وكان يتكون من –عزرا- نحميا، زور بابل ودانيال وحجاي وزكريا وملاخي ومردخاي وغيرهم.

وقد جمع هذه الأسفار وصنفها عزرا الكاتب عام ٤٤٤ق.م، وصارت تعرف بشريعة موسى ومجموع أسفاره تسعة وثلاثون، ولا يعترف السامريون إلا بسبعة منها، غير أنهم يحسبون كل سفر مزدوج، مثل صموئيل الأول، والثاني، والملوك الأول والثاني، والأخبار الأول والثاني سفراً واحداً وعزرا ونحميا وأسفار الملوك الإثني عشر سفراً واحداً فيكون مجموعها أربعة وعشرين سفراً، جملة إصحاحاتها ٩٢٩. ويضم العهد القديم عند أتباع الكنيستين الكاثوليكية الغربية والأرثذوكسية الشرقية قسماً رابعاً يعرف باسم المنحولات. أما لفظ تناخ فمأخوذ من أول حرف من أسماء الأقسام الثلاثة: التوراة، Torah، والانبياء، Nebee-im، ثم الكتب والصحف، Ketubim.عبد الحميد، عرفان، اليهودية، ط١، دار البيارق، بيروت، دار عمار، عمان، ١٩٩٧م،ص ٧١-٧٢.

استخدمت الرمز ت بمعنى توفي، وط بمعنى طبعة.

ويقصد بالمجمع الأكبر: السنهدرين أي "مجلس القضاء الأعلى أو المحكمة العليا"، ترجمة متن التلمود المشنا ترجمة وتعليق: عبد المعبود، مصطفى، نزيفين الأضرار، تقديم: محمد خليفة حسن، ط١، الناشر مكتبة النافذة، مصر، ٢٠٠٧م، ١٩/٤.

[2] - التلمود: كلمة مشتقة من الجذر العبري لامد التي تعني الدراسة والتعلم، وهذه الكلمة تعني: الكتاب الذي يحتوي على التعاليم اليهودية، والتي تدعى باسم (التلمود) أي الكتاب العقائدي الذي يفسر ويبسط كل معارف الشعب اليهودي وتعاليمه. أما أصل التلمود، فإن الرابيين، وهم الحاخامات -جمع حاخام- ومعناها حكيم بالعربية، وحركة الربانيين هي حركة قديمة عرفت منذ ما بعد موسى عليه السلام، همو ، عبد المجيد ، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، مراجعة وتدقيق: إسماعيل الكردي، ط١، الأوائل للنشر، دمشق، ٢٠٠٣م، ص ٩١،

أولاً : القضاء والقدر في نصوص العهد القديم:

تبين نصوص التوراة وأسفار العهد القديم أن الله خلق الإنسان لغاية معينة، ومنحه الإدراك والإرادة، بل إن الإنسان في هذه النصوص يصور على أنه شبيه الله، وعلى صورته ومثاله. وبما أن الإنسان-وفق هذه النصوص- قد منح الإدراك والإرادة فإن مصيره؛ إما إلى الطاعة، وإما إلى المعصية؛ فكونه مدركاً مريداً يعني أنه يملك إمكانية أن يقرر، وبالتالي يمكن له أن يقع في المعصية.

غير أن المعصية فيها إشارة إلى الضعف، وخروج الإنسان عن المنهج، وهذا يؤدي إلى غضب الله، وإذا غضب الله؛ فإن معنى ذلك أنه يتخلى عنه، وهو ما لا تقره النصوص؛ إذ إنها تشير بوضوح إلى أن الله خطط ليعيد الإنسان إلى جادة الصواب، ويسيره وفق منهج يؤدي إلى خلاصه.

إن الإنسان الذي أعطي الحرية أساء استعمالها منذ ذلك اليوم، وبالتالي حرم نتيجة لتلك المعصية معرفة الخير والشر، وحلت عليه اللعنة لعله ينجو فيما بعد. وما معصية آدم في شأن الشجرة في قصة الخلق إلا دليل على ذلك. وذلك بينه ما جاء في سفر التكوين:" وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها". [التكوين ٢-١٧]. وقد بين التفسير التطبيقي لهذا النص أن

يعتبرون موسى عليه السلام هو المؤلف الأول لهذا الكتاب، ويفسرون ذلك أنه بالإضافة إلى القانون المكتوب على ألواح من الحجر، الذي تسلمه موسى من ربه على جبل سيناء، وقد تسلم موسى أيضاً من الله تفسيرات وشروحاً لهذا القانون، أو ما يدعى بالقانون الشفوي، ويستطرد الرابيون في توضيحهم للقضية قائلين: إن هذا هو السبب في بقاء موسى لوقت أطول مما هو محدد له على جبل سيناء؛ لأنه جل وعلا كان بمقدرته تسليم موسى القانون المكتوب خلال يوم واحد فقط. ويقال أيضاً إن موسى عليه السلام نقل هذا القانون الشفوي إلى (يوشع)، وهذا نقله إلى الشيوخ السبعين، وإن هذا القانون نقل بالتالي إلى عدد من الرابيين حتى جاء زمن بات من المستحيل استيعابها والحفاظ عليها شفوياً. انظر الأب برانايتس، فضح التلمود، إعداد زهدي الفاتح، ط٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٢١-٢٢. المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م، ١٢٥/٥).

والتلمود هو كتاب فقه اليهود ويتكون من مجموعة من التعاليم التي قررها أحبار اليهود شرحاً للتوراة واستنباطاً من أصولها وقد يخالف بعض نصوص التوراة وهو مقسم إلى كتابين من القرن الحادي عشر الميلادي وهما: ١- تلمود أورشليم ٢- بابل الحمد، عبد القادر بن شيبة، الأديان والفرق، ط١، مكتبة دار الزمان للنشر، المدينة المنورة ، ٢٠٠٢م، ص ٢١.

المراد من وضع الشجرة في الجنة ثم النهي عن الأكل منها ما هو إلا تعبير عن إرادة الله في جعل آدم حراً مريداً مختاراً لا أن يعيش أسيراً مجبراً على الطاعة، حتى لو بدا منه سوء الاختيار الذي سيؤدي إلى تعبه وألمه إلا أنه خيراً له لأنه سيتعلم من أخطائه السلوك الأفضل فيما بعد[١].

وفي النص الآتي يقول:" بل الله علم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر" [التكوين: ٣-٦] . ويبين التفسير التطبيقي أنه تم لآدم وحواء معرفة ما أرادا من الخير والشر، لكن حصولهما على تلك المعرفة تم بطريقة عوجاء مؤلمة، فقد لوث الشيطان تفكيرهما بإخبارهما أنهما قادران على التفريق بين الخير والشر بفعل الشر[٢]. ويضيف أن الناس قد يتوهموا بحقيقة الحرية فيعتقدوا أنها :" فعل أي شيء نريده، ولكن الله يقول إن الحرية الحقيقية تتحقق بطاعته وبمعرفة ما لا يجب أن تفعله، والحدود التي يضعها لنا إنما هي لخيرنا لأنها ترينا كيف نتجنب الشر. فلنا الحرية أن نقفز أمام سيارة مسرعة، ولكنا لسنا في حاجة إلى أن تصدمنا حتى نتيقن أنه من الحمق أن نفعل ذلك . فإنه من الغباء أن تطيع صوت الشيطان لتختبر الشر، لتزداد معرفتك بالحياة"[٣].

وفي سفر التكوين أيضاً ما نصه:" فنادى الرب الإله آدم وقال له أين أنت. فقال سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاختبأت. فقال من أعلمك أنك عريان. هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك أن لا تأكل منها. فقال آدم المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت". [التكوين ٣ – ١٠و١١و١٢و١٣] وجاء في تفسير هذا النص أنه لما فشل آدم بالالتزام بأوامر الله وطاعته في عدم الأكل من شجرة المعرفة وقام آدم بفعل المعصية ألقى اللوم على حواء [٤].

والنص الآتي يبين أن حواء ألقت بدورها اللوم على الحية نتيجة معصيتها لله تعالى[٥] :" فقال الرب الإله للمرأة ما هذا الذي فعلت. فقالت المرأة الحية غرتني فأكلت".[التكوين ٣-١٤].

---

[1] - انظر التعريب والجمع التصويري والمونتاج والأعمال الفنية شركة ماستر ميديا، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، (دون طبعة)، القاهرة، ص١١.

[2] - انظر المرجع السابق، ص ١٣.

[3] - المرجع السابق، ص ١٣.

[4] - انظر المرجع السابق، ص ١٤.

[5] - انظر المرجع السابق، ص ١٤.

ولذا عاقب الله تعالى الحية والمرأة على خطيئتهما "فقال الرب الإله للحية لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية. على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك. وأضع عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها. وهو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه. وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حبلك. بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك. وشوكا وحسكاً تنبت لك وبأكل عشب الحقل". [التكوين ٣ -١٥و١٦و١٧و١٩]. ويقول المفسر لهذا النص أن آدم وحواء قد تعلما من خطيئتهما لكن بعد اختبار صعب ومؤلم فالله تعالى لا بد أن يعاقب على الخطايا كونه يكرهها ولا يريدها للإنسان فالمعصية تؤثر على حياة الإنسان سلباً وتضيف شقاء كما أنها تبعدنا عن الله بل وتفصلنا عنه، ومن المهم معرفته أن الله تعالى يقدر على الصفح عن الإنسان ويريد للإنسان شركته معه وذلك بانتهائه عن اقتراف المعاصي[١].

هذا موقف واضح في أن الإنسان حر قد يتعارض مع نصوص أخرى تحدثت عن إرادة الله القيوم التي تبدو لقارئ النصوص تسييراً لا تخييراً، وحتماً لا خياراً لا يجوز ولا يمكن مخالفتها، فمن ذلك النصوص الآتية:" هكذا تكون كلمتي التي تخرج من فمى. لا ترجع إليه فارغة بل تعمل ما سررت به، وتنجح في ما أرسلتها له". [اشعيا ٥٥-١١].

و " قلب الملك في يد الرب كجداول مياه حيثما شاء يميله ". [الأمثال ٢١-١]. ذكر في التفسير لهذا النص أنه :"في أيام سليمان كان للملوك سلطة مطلقة، بل كثيراً ما كانوا يعتبرون آلهة، ويرينا هذا المثل أن الله وليس الحكام الأرضيين، لهم سلطة عليا على سياسات العالم، ومع أنهم قد لا يكونون مدركين لذلك، فإن أقوى ملوك الأرض كانوا دائماً تحت سلطان الله"[٢]. ولا ينافي هذا النص كون للإنسان حرية وإرادة، فرغم ما يوحي بأنه معارض لحرية الإنسان إلا أنه يخلو من المعارضة.

و " ويل لمن يخاصم جابله. خزف بين أخزاف الأرض. هل يقول الطين لجابله ماذا تصنع. أو يقول عملك ليس له يدان." [أشعيا ٤٥-٩و١٠].

[1] - انظر التعريب والجمع التصويري والمونتاج والأعمال الفنية شركة ماستر ميديا، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص١٤.

[2] - المرجع السابق، ص١٣٢١.

" ليس للإنسان خير من أن يأكل ويشرب ويري نفسه خيراً في تعبه. رأيت هذا إيضاً أنه من يد الله". [الجامعة ٢- ٢٤و٢٥]. يبين التفسير التطبيقي لهذا النص أن سليمان لا يريد من الناس أن يجعلوا الحياة مجرد وليمة دون ادراك للمسؤولية، بل يشجع على جلب السعادة في العمل والاستمتاع بالحياة كونها من عند الله تأتينا، فالسعادة الحقيقية لا تأتي الا باتباع ارشادات الله في الحياة، فالمستمع بحياته حقاً هو من يعلم كيف يأخذ من عطية الله كل يوم ويشكره عليها[١].

" لكل شيء زمان ولكل أمر تحت السموات وقت. للولادة وقت. وللموت وقت(...) فأي منفعة لمن يتعب مما يتعب به". [الجامعة ٣-١ إلى ٩]. يبين سليمان أن الله تعالى واضع خطة لكل شعبه، فهو يدير دورات الحياة والعمل الذي على الإنسان عمله، وهناك الكثير من الأزمات والمشاكل التي تواجه الإنسان في حياته تظهر وكأنها تتعارض مع مراد الله، لكن هذه الظروف على الإنسان تحديتها حتى لا تكون عائقاً في سبيله نحو الإيمان بالله، بل على الإنسان أن ينظر لها من الناحية الإيجابية حتى يتأكد أنه لا يمكن أن يكتشف فرصاً ولا حلولاً لمشاكله بعيداً عن الله [٢].

يتبين من هذه النصوص رد كل فعل من أفعال الإنسان إلى فعل الله وقدره عقوبة على مخالفة آدم الإنسان ومعصيته.

إلا أن نصوص العهد القديم في سفر التكوين تبين حرية الإنسان في اختيار طريق الخير أو الشر من خلال النص الآتي: " فقال الرب لقايين لماذا اغتظت ولماذا سقط وجهك.إن أحسنت أفلا رفع . وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة ". [التكوين ٤-٧] وجاء في تفسير هذا النص أن الله تعالى أعطى فرصة لقايين حتى يرجع عن خطئه وشجعه على ذلك بينما رفض قايين هذه الفرصة، فأصبحت حياته عبرة لكل من لا يقبل الإعتراف بخطئه، فعاقب الله تعالى قايين بأن قتل أخاه عمداً وما ذلك إلا نتيجة خطيئة آدم وحواء أصلاً، وبذلك يكونا آدم وحواء قد أدخلا الخطيئة إلى جميع الجنس البشري بتهاونهما بأكل الثمرة من الشجرة المحرمة لما ظنا أن هذه الخطيئة ليست سيئة إلى هذا الحد، وهكذا ظهرت نتيجة هذا الفعل على حياة أولادهما إلى أن قتل قايين أخاه هابيل، ويبين المفسر أن خطأ آدم وحواء كان ضد الله كما أنه ذنب بسيط، لكن هذا الذنب سرعان

---

[1] - انظر التعريب والجمع التصويري والمونتاج والأعمال الفنية شركة ماستر ميديا، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص١٣٤٨.

[2] - انظر المرجع السابق، ص١٣٤٩.

ما أورث لأبنائهم ذنباً عظيماً تحول إلى جريمة قتل، وأصبحت خطيئة قايين ضد الله والإنسان معاً. عاقب الله قايين عقاباً شديداً والله يعاقب على كل الخطايا بالعقاب المناسب. ليس بدافع الإنتقام ولا الغضب وإنما الهدف من كل ذلك إعادة الإنسان إلى جادة الصواب وحسن التصرف وحتى يعيد الإنسان إلى شركته معه لذا على الإنسان أن لا يتذمر من عقاب الله بل يحاول جاداً الرجوع إلى الله[١].

وما ذكرته الباحثة من تفسير لما جاء في سفر التكوين يبين بوضوح إيمان اليهود بإسناد الذنب الوراثي للجنس البشري نتيجة خطيئة آدم وحواء، وهذا ما لا تنص عليه خاتمة الرسالات حيث يقول الله تعالى في محكم تنزيله:"﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿١٥﴾ ﴾ [الإسراء: ١٥].

وفي سفر التثنية نص يقول:" البركة إذا سمعتم لوصايا الرب إلهكم التي أنا أوصيكم بها اليوم، واللعنة إذا لم تسمعوا لوصايا الرب إلهكم وزغتم عن الطريق التي أنا اوصيكم بها اليوم لتذهبوا وراء آلهة أخرى لم تعرفوها." [التثنية ١١-٢٧و٢٨و٢٩]، وفي التفسير التطبيقي جاء أن من المدهش أن الله منح بني إسرائيل الاختيار بين البركات واللعنات، بل والأدهش أن غالبيتهم اختاروا اللعنات بعصيانهم، ونحن الآن أمام نفس هذا الاختيار الأساسي، فنستطيع أن نعيش لذواتنا، أو أن نحيا في خدمة الله، واختيارنا طريقنا الخاصة، لا بد أن يؤدي إلى طريق مسدود، أما اختيارنا لله فيؤدي إلى نوال الحياة الأبدية"[٢]. وهذا النص يبين بوضوح حرية الإرادة والاختيار كما جاءت في العهد القديم.

وفي سفر حزقيال يبين أن الرب أوحى إليه فقال:" وكان إلي كلام الرب قائلاً :" ما لكم أنتم تضربون هذا المثل على أرض إسرائيل قائلين: الآباء أكلوا الحصرم وأسنان الأبناء ضرست ؟ حي أنا يقول السيد الرب لا يكون لكم من بعد أن تضربوا هذا المثل في إسرائيل: ها كل النفوس هي لي نفس الأب كنفس الابن. كلاهما لي. النفس التي تخطئ هي تموت. [حزقيال ١٨-١و٢و٣و٤و٥] وفي شرح هذه النصوص بين صاحب التفسير التطبيقي أن أهل يهوذا يعتقدون أن عقابهم ليس بسبب خطاياهم إنما بسبب ما وقع من خطايا آبائهم، وقد جاءوا بهذا الاعتقاد من تعاليم الوصايا العشر، إن دمار أورشليم كان سببه الفساد الروحي لدى الأجيال السابقة هذا ما عرفه

---

[1] - انظر التعريب والجمع التصويري والمونتاج والأعمال الفنية شركة ماستر ميديا، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص١٨.

[2] - المرجع السابق، ص٣٧٨.

حزقيال، إلا أن هذا النوع من الاعتقاد السائد بين بني إسرائيل أدى إلى نوع من الركون والقدرية واللامسئولية. مما جعل حزقيال يقدم لهذه المنطقة الجديدة سياسة الله الجديدة كون الشعب أساء فهم سابقتها[1]. فبين لهم:" أن الله يحكم على كل شخص بمفرده وبرغم أننا كثيراً ما نعاني من نتائج خطايا ارتكبها من سبقونا إلا أن الله لا يعاقبنا بسبب خطايا الآخرين، ولا نستطيع أن نستخدم أخطاءهم لتبرير خطايانا. فكل واحد سيقدم حساباً أمام الله عن أعماله وبالإضافة إلى ذلك، فإن بعض الناس في يهوذا استخدموا مظلة بركة الله ليعصوا الله في حماها. وكانوا يظنون أنهم يمكن أن يعيشوا بسبب بر أسلافهم. فأخبرهم الله بعكس ذلك، فهم أبناء أشرار لآباء صالحين، وهكذا يستحقون الموت ومع ذلك، فإن رجع أحد إلى الله، سينال الحياة"[2].

وفي نفس السفر يقول:" وأنتم تقولون لماذا لا يحمل الابن من إثم الأب. أما الابن فقد فعل حقاً وعدلاً حفظ جميع فرائضي وعمل بها فحياة يحيا. النفس التي تخطئ هي تموت. الابن لا يحمل من إثم الأب والأب لا يحمل من إثم الابن. بر البار عليه يكون وشر الشرير عليه يكون. فإذا رجع الشرير عن جميع خطاياه التي فعلها وحفظ كل فرائضي وفعل حقاً وعدلاً فحياة يحيا، لا يموت. كل معاصيه التي فعلها لا تذكر عليه. في بره الذي عمل يحيا. هل مسرة أسر بموت الشرير يقول السيد الرب ألا برجوعه عن طرقه فيحيا. وإذا رجع البار عن بره وعمل إثماً وفعل مثل كل الرجاسات التي يفعلها الشرير أفيحيا. كل بره الذي عمله لا يذكر. في خيانته التي خانها وفي خطيئته التي أخطأ بها يموت." [حزقيال ١٨-٢١و٢٢و٢٣و٢٤] . وذكر في التفسير أن الله العادل المحب لخلقه تجعله محبته ورحمته يغفر لمن أذنب ورجع إليه، أما من تمادى وأغرق في المعاصي ولم يرجع إلى الله فلن يتجاوز الله عنهم بل سيموتون بالروح والجسد ولن يفرح الله تعالى بلقائهم، إلا أنه كان يفضل إيمانهم وطاعتهم حتى يفوزوا بنعيم الحياة الأبدية[3].إلا أن هذا النص يتعارض مع ما سبق من نصوص في العهد القديم تؤيد وجود الذنب الوراثي الذي كتبه الله على بني آدم نتيجة معصيته لربه.

أما سفر الحكمة فيبين أن الله عادل بقوله: " إذ إنت عادل تدبر الجميع بالعدل، وتحسب القضاء على من لا يستوجب العقاب منافياً لقدرتك؛ لأن قوتك هي مبدأ عدلك". [الحكمة ١٦-

[1] - انظر التعريب والجمع التصويري والمونتاج والأعمال الفنية شركة ماستر ميديا، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص١٦١٦.

[2] - المرجع السابق، ص١٦١٦.

[3] - انظر المرجع السابق، ص١٦١٧.

١٧][1]. بل إن ما جاء في سفر الحكمة يبين عدل الله الذي يدبر جميع الأمور وينفي أي تناقض بين العدل والقوة؛ إذ إن القوة هي مبدأ العدل كما جاء في النصوص السابقة.

ومن هنا؛ فإن النظر إلى مجموع هذه النصوص يشير إلى أهمية الحرية والتخيير في العهد القديم، وإن النظر في النصوص المتحدثة عن التسيير يشير ويؤكد فقط قضية واحدة هي قدرة الله، وكأن التسيير هنا غير مراد.

كما كان عند أتباع اليهودية في بداية عهدها نظرة ترتقي بالإنسان اليهودي حتى وصلت به إلى حد القداسة، وأنه ليس مسموحاً له بارتكاب الخطيئة، وتطور هذا الرأي ليصبح مبدأً قانونياً لأن اليهودي عندهم قد أصبح يمثل صورة الله، فإذا ما ارتكب خطيئة فإنما ينكر صورة الله، وبهذا أصبح حق الحرية مسلوباً في القوانين اليهودية لأن الله وحده صاحب الحق في تقييد حرية الإنسان، فلا يجوز أن يسجن إنسان بخطيئة ارتكبها؛ فاليهود ينبغي عليهم ألا يعتبروا الله أخاً كبيراً يراقب كل حركة، بل عليهم أن يعملوا على تنمية شعور داخلي بالله حتى يصبح الإنسان كائناً مقدساً - أي فيه من طبيعة الإله -فتصبح معاملة اليهود مع الآخرين مظاهر مقدسة [٢].

ثانياً : مفهوم القضاء والقدر في نصوص التلمود

يعلم التلمود أتباعه كلتا العقيدتين: "القضاء والقدر الجبري" Predestination، والإرادة الحرة للإنسان Free-will"[٣] ويقول: "كل شيء في يد السماء إلا خوف السماء! ويقول أيضا: كل شيء بأمر الله، ولكن الأعمال للناس وحدهم[٤].

وإذا أراد الرجل أن يقترف ذنبا فعليه أن يذهب إلى مكان هو مجهول فيه، وليلبس لباسا أسود لئلا يهين الله علانية"[٥].

---

[1] - الكتاب المقدس، العهد العتيق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سفر الحكمة، الفصل الثاني عشر، م٢/٢٥٢.

[2] -انظر آرمسترونغ، كارين، الله والإنسان، ترجمة محمد الجورا، ط١، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٦م، ص ٨٩، بتصرف.

[3] - خان، ظفر الاسلام، التلمود تاريخه وتعاليمه، ط٨، دار النفائس، ٢٠٠٢م، ص٥٦. ويبدو أن المؤلف أخذ من مصادر لليهودية لم يتح لي الإطلاع عليها وهو لم يوثق مصادره التي أخذ منها.

[4] - المرجع السابق، ص ٥٦.

[5] - خان، ظفر الاسلام، التلمود تاريخه وتعاليمه، ص ٥٦.

وينقل ظفر الدين خان عن الكباليين[١] أنهم ينفون الذنب الوراثي Hereditary sin، ولكن المتأخرين منهم أجازوه "أي إذا اقترف الأب ذنبا تحمل أولاده مسئوليته"، وهم يعتقدون بأن كل الأرواح خلقت في آدم، ولذلك تشارك في تحمل مسئولية خطيئته[٢].

وهذا يتعارض في ظاهره مع ما ورد في العهد القديم أن الابن لا يرث ذنب أبيه كما وأن العهد القديم يناقض بعضه بعضاً في هذه المسألة كما هو واضح فيما ذكرت.

التلمود تقرر نصوصه :"أن الله هو مصدر الشر كما أنه مصدر الخير، وأنه أعطى الإنسان طبيعة رديئة وسن له شريعة لم يستطع بطبيعته الرديئة أن يسير على نهجها، فوقف الإنسان حائراً بين اتجاه الشر في نفسه، وبين الشريعة المرسومة إليه، وعلى هذا فإن داود الملك لم يرتكب خطيئة بقتله أوريا[٣]، واتصاله بامرأته لأن الله هو السبب في كل ذلك " [٤]. وأنوه إلى أنني

---

[1] - الكبالا أو القبالة: مجموعة باطنية من الحكم التي لها علاقة بأسرار الكون والإله والكائنات الأخرى. ظهرت على يد عدد من أحبار اليهود الذين تأثروا بالآراء الشرقية ودين زرادشت، ونشأت عنهم حركة سميت الحكمة المستورة، وصارت تعرف عند اليهود بالقبالة، وهي كلمة آرامية تعني القبول والتصوف. انظر همو، عبد المجيد، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، ص ١٢١. المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص ١٦٣.

[2]- خان، ظفر الاسلام، التلمود تاريخه وتعاليمه، ص٥٦.

[3]- القصة في سفر صموئيل الثاني ١٢: ٧ – ١٥ وهي كما يلي: " هكذا قال الرب إله إسرائيل. أنا مسحتك ملكاً على إسرائيل وأنقذتك من يد شاول. وأعطيتك بيت سيدك ونساء سيدك في حضنك وأعطيتك بيت إسرائيل ويهوذا وإن كان ذلك قليلاً كنت أزيد لك كذا وكذا. لماذا احتقرت كلام الرب لتعمل الشر في عينيه. قد قتلت أوريا الحثي بالسيف وأخذت امرأته لك امرأة وإياه قتلت بسيف بني عمون. وألان لا يفارق السيف بيتك إلى الأبد لأنك احتقرتني وأخذت امرأة أوريا الحثي لتكون لك امرأة. هكذا قال الرب هأنذا أقيم عليك الشر من بيتك وآخذ نساءك أمام عينيك وأعطيهن لقريبك فيضطجع مع نسائك في عين هذه الشمس. لأنك أنت فعلت بالسر وأنا أفعل هذا الأمر قدام جميع إسرائيل وقدام الشمس. فقال داود لناثان قد أخطأت إلى الرب. فقال ناثان لداود. الرب أيضاً قد نقل عنك خطيتك. لا تموت. غير أنه من أجل أنك قد جعلت بهذا الأمر أعداء الرب يشكتون فالابن المولود لك يموت".

[4]- روهلنج، أوجست، الكنز المرصود في قواعد التلمود، بقلم مصطفى الزرقا، ترجمة يوسف حنا نصر الله، ط٢، بيروت، ١٩٦٨م، ص ٥١، والتلمود شريعة إسرائيل، محمد صبري، (دون طبعة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص ١٥.

لم أجد نصوصاً من التلمود مباشرة ولكني اعتمدت على كتابي الكنز المرصود في قواعد التلمود والكنز المرصود في فضائح التلمود في النصوص التي وردت فيها.

فهذا نص يصرح بأن الإنسان أعطي طبيعة رديئة وغير قابل بطبيعته على أن يلتزم الشريعة، مما يشير إلى أن الإنسان وفق هذا المعنى مسير في الشر مجبر عليه.

كما يبين الشرقاوي في هامش كتابه الكنز المرصود في فضائح التلمود أن :" أحبار التلمود جبريون فهم يرون أن الله هو المسؤول عن وقوع الشر من الإنسان، لأنه هو الذي خلق له طبيعة رديئة، وهو الذي أجبره على أن يلتزم بشريعته التي تدفعه إلى اجتراح المعاصي والسيئات ! وعلى ذلك فهم يبرئون داود من التهم التي لصقوها به مثل : القتل والزنا، لأنه كان مجبوراً على فعلها، ولم يكن حراً مريداً".[١]

ويضيف قائلاً:" إن لهذا الكلام هدفاً محدداً هو:" تبرئة يهود التلمود من كافة الشرور التي وضعوها والتي سيضعونها. وتشجيع من يعتقدون في التلمود على أن يقترفوا كل ما يدعو إليه، ويحض عليه، طالما أن الله وحده هو المسؤول عن تصرفات الإنسان، وأن الإنسان لا يستحق العقاب على ذلك منه تعالى لأنه هو السبب في كل ذلك حسب ما ورد في التلمود "[٢].

[1] - الشرقاوي، محمد عبد الله، الكنز المرصود في فضائح التلمود، طبعة مزيدة ومنقحة، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠١م، ص١٦٩.

[2] - الشرقاوي، محمد عبد الله، الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص١٦٩.

المطلب الثاني: مفهوم القضاء والقدر عند علماء اليهود

أولاً: مفهوم الخير والشر عند موسى ابن ميمون[١]

يرى موسى بن ميمون أن الله يفعل الخير، وأفعاله كلها خير محض ،أما الشر الذي يعتبر عدماً فهو ليس من فعل الله بل الله خالقه، وتعليله لذلك؛ أن الله "لا يفعل إلا وجوداً، وكل وجود خير، والشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل إلا بالجهة التي بينا بكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التي هي عليها، وهي كونها مقارنة العدم أبداً كما قد علم؛ لذلك هي السبب في كل فساد وكل شر "[٢] .

كما يبين ابن ميمون " أن الخير من عند الله بالذات - أي نازلاً من عنده - أما الشر فلا يوجد شيء شر نازلاً من فوق "[٣].

ويفسر ابن ميمون ظاهرة الشر بين بني الإنسان على أنها واقعة بحسب الأغراض والشهوات، والآراء والاعتقادات ؛ كونها تابعة كلها لعدم ؛ لأنها كلها لازمة عن الجهل أي عدم العلم.

ويشبه الإنسان الذي يفعل الشر بالذي فقد بصره حيث يظل عاثراً مجروحاً جارحاً لغيره؛ كونه لا يجد من يهديه إلى الطريق الصحيح[٤]. ويقول " كل شخص على قدر جهله يفعل بنفسه

---

[1] - ولد موسى بن ميمون في ٢٠ مارس عام ١١٣٥م بقرطبة، وتوفي في عام ١٢٠٤ م في القاهرة. يعد أكبر فيلسوف يهودي ظهر في القرون الوسطى. تلقى ابن ميمون العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين هم أبي بكر بن الصائغ وابن الأفلح وابن رشد.

وقد بين الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي كتب مقدمة لكتاب اسرائيل ولفنسون عن حياة موسى بن ميمون، أن ابن ميمون يجب أن يعتبر من الفلاسفة المسلمين وسرد الأدلة على ذلك.

مؤلفات ابن ميمون ١- الخاصة بالشريعة اليهودية ٢- ثم مؤلفات فلسفية ٣- وأخيراً مؤلفات طبية، ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، من مقدمة الناشر، ترجمة حسين أتاي، (دون طبعة)، نشر مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ص٢٣-٢٦.

[2]- المرجع السابق، ص ٤٩٤.

[3]- المرجع السابق، ص ٤٩٥، بتصرف.

[4] - انظر المرجع السابق، ص ٤٩٥

وبغيره شروراً عظيمة في حق أشخاص النوع "[1]. ويضيف ابن ميمون أنه :" بمعرفة الحق ترتفع العداوة والبغضة وتبطل أذية الناس بعضهم لبعض"[2] إذ إن السبب الحقيقي عنده هو أن بمعرفة الناس بحقيقة الإله ترتفع العدواة والمنافرة والتساط ويستشهد بالآية من سفر أشعيا :" لا يسوؤون ولا يفسدون في كل جبل قدسي؛ لأن الأرض تمتلئ من معرفة الرب كما تغطي المياه البحر ". [أشعيا ١١-٩].

لقد قام ابن ميمون بتفسير القضاء والقدر على غير ما نعهد في الإسلام، فبنى المعنى على موضوع الخير والشر، وفسره تفسيراً فلسفياً عقلياً معتمداً فيه على رأيه الخاص، متأثراً تارةً بالفلسفة وذلك واضح عندما نسب الشر إلى العدم، وتارةً أخرى بالديانة اليهودية لما اقتبس من نصوص العهد القديم، وتارةً بالديانة الإسلامية عندما تصور أن الخير كله نازل من عند الله؛ ولكنه أخطأ لما لم يقل إن الشر أيضاً من عند الله ؛ ففي القرآن الكريم يقول تعالى : ﴿ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴿٧٨﴾ ﴾ [النساء: ٧٨]. فلا تعتمد أقواله ضمن دين أو فكر محدد .

أنواع الشر عند ابن ميمون:

يقسم ابن ميمون الشر الذي قد يصيب الإنسان إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول : شر بسبب طبيعة الكون والفساد: وهو ما نسب فيه ابن ميمون الشر إلى غير الله وإلى غير فعل الإنسان وعرفه بأنه: "الشر الذي يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون والفساد، أعني من حيث هو ذو مادة؛ فإن من أجل هذا تصيب بعض الأشخاص عاهات في أصل الجبلة، أو طارئة من تغيرات تقع في العناصر، كفساد الهواء أو الصواعق والخسوف. وقد بينا أن الحكمة الإلهية أوجبت أن لا يكون كون إلا بفساد ولولا هذا الفساد الشخصي لما استمر الكون النوعي "[3].

ونجد ابن ميمون يلحظ أن هذا الشر الناتج عن طبيعة الكون يندر في الإنسان ويقلّ، ولذلك يقول: ورغم تأثير الفساد على شخص الإنسان إلا أننا نجد أن حالات الإعاقة في الناس قليلة جداً،

---

[1]- المرجع السابق، ص ٤٩٥

[2] - ابن ميمون، موسى ، دلالة الحائرين، ص ٤٩٥

[3] - المرجع السابق، ص ٤٩٨، بتصرف.

فنجد الآلاف من المولودين على حالة السلامة، ولا يتعدى جزء من مائة الحالات الشاذة. أما بالنسبة للمدن نجد أن مدناً لها آلاف السنين ما نفيت ولا أبيدت [١].

النوع الثاني : شر بسبب فعل الإنسان: وفي هذا النوع يبين أن سبب هذا الشر هو فعل الإنسان وسلوكه ولا ينسب إلى الكون ولا إلى خالقه ويعرفه بأنه : " ما يصيب الناس من بعضهم لبعض، كتسلط بعضهم على بعض " [٢].

وهذا النوع أيضاً بحسب ابن ميمون قليل نادر على شيوعه يقول: على الرغم من شيوعه بين الناس وعدم خلو مدينة منه إلا أنه نسبياً يعد قليلاً؛ ومثاله: كشخص يغتال شخصاً فيقتله، أو يلصه ليلاً، بينما يكون الشر كثيراً عند حدوث الحروب العظمى؛ وهذا أيضاً ليس بكثير في جميع الأرض[٣].

النوع الثالث : شر ذاتي: وهو" ما يصيب الشخص منا من فعله بنفسه "[٤]. وهذا النوع يصيب الكثير من الناس، أو لا تجد من لا يجنيه على نفسه إلا القليل من الناس؛ ولذا يقال له كما قيل: " هذه كانت من يدكم ". [ملاخي ١-٩] ، وفي سفر الأمثال يقول إنما يفعل هذا " المهلك نفسه هو يفعله ". [الأمثال ٦-٣٢] ويقول في نفس السفر سليمان: " حماقة الرجل تعوج طريقه وعلى الرب يحنق قلبه ". [الأمثال ١٩-٣].

ومما يبين في الأثر أن الإنسان مصدر الشر فقال:" ولكن الإنسان مولود للمشقة ". [أيوب ٥-٧].

ويعد هذا النوع تابعاً لكل الرذائل، مثل الشره في الأكل والشرب والنكاح [٥].

إن أسباب الشر التي ذكرها ابن ميمون رغم صحتها، إلا أنه لم يربط حدوثها بأمر الله تعالى فاعتبر أن الشر من صنع الإنسان، وهو يقوم به بمحض إرادته واختياره دون أن يكون الأمر بيد الله، ولم يؤمن بأن الله هو مسبب الأسباب. والإنسان يقوم بفعل الشر بإرادته الجزئية

---

1 - انظر المرجع السابق، ص ٤٩٩

2 - ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، ص ٤٩٩

3 - المرجع السابق، ص ٤٩٩، بتصرف.

4 - المرجع السابق، ص ٥٠٠

5 - انظر المرجع السابق، ص٥٠٠

التي هي ضمن إرادة الخالق الكلية، أي أن الله قادر على أن يصرف الإنسان عن هذا الفعل ولكنه ترك له حرية الاختيار بأن يفعل أو يترك .

مفهوم القضاء والقدر عند موسى ابن ميمون :

يعد ابن ميمون خير من يمثل رأي الشريعة اليهودية في القضاء والقدر، وفعل الإنسان واختياره، وقد بين ابن ميمون مختلف الآراء في العناية الإلهية ؛ فابتدأ **بالرأي الأول** للفلاسفة الذين قالوا بما يمكن تسميته بالصدفة فقد نقل عنهم قولهم: "لا عناية بالعالم ، وكل شيء يحدث بالاتفاق، ولا يوجد ناظم أو مدبر للعالم. وهذا رأي أفيقورس الذي زعم أن بعض الأجزاء تختلط كيف اتفق ويتكون منها ما اتفق، ويؤيد هذا الرأي الذين كفروا من بني إسرائيل. ويرفض أرسطو ذلك ويزعم أنه لا تتكون الأشياء كلها بالاتفاق بل للأشياء ناظم ومدبر. ويقصد ابن ميمون أن العناية تصحب ما فوق فلك القمر عند أرسطو أما ما دون فلك القمر فلا عناية إلهية به. وهذا ما يبدو واضحاً في عرضه للرأي الثاني في العناية وهو رأي أرسطاطاليس"[١].

وهنا نرى الفلاسفة يدورون في أقوالهم حول مفهوم تخلي الله تعالى عن دوره في حفظ كل ما في الأرض وما عليها؛ فإيمانهم بأنه لا يعتني بكل الأشياء وانحصار عنايته بالأفلاك خارج عن نطاق مفهوم جميع الأديان السماوية وما أنزل الله تعالى فيها من أنه هو الحافظ العالم القادر المدبر لكل صغيرة وكبيرة، فلا يمكن للخالق أن يخلق شيئاً ثم يتخلى عنه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن القول بانتظام الشيء اتفاقاً أراه قريباً لمعنى الصدفة، فكيف للأشياء أن تتفق دونما إرادة منها؟ ودون فهم ووعي؟ فلا بد من تدخل قوة فوق قوة الأشياء حتى تحركها، فإن الجمادات والأشياء أصلاً لا قوة لها فكيف لها بأن تنتظم وتتفق؟!

وأما **الرأي الثاني** الذي بينه ابن ميمون في هذا الشأن فهو الرأي الذي ينسب حدوث بعض الأشياء إلى العناية الإلهية وبعضها الى الاتفاق او الصدفة؛ وقد نسب هذا الرأي إلى أرسطو حيث يقول: " فإن ملاك رأيه أن الله تعالى معتن بالأفلاك، وما فيها. ولذلك دامت أشخاصها على ما هي

---

[1] - كامل، حسن حسن، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٩٠.

عليه (...) أما سائر الحركات الواقعة في سائر أشخاص النوع فهي واقعة بالاتفاق، وليس ذلك عند أرسطو بتدبير مدبر ولا بنظم ناظم "[١].

وبعد أن لخص ابن ميمون رأي أرسطو في هذه المسألة قائلا :"فإن ملاك رأيه إن كل ما يشاهده مطرداً لا يختل ولا يتغير له منهاج أصلاً، كالأحوال الفلكية أو يجري على نظام ولا يخرم إلا في الشاذ كالأمور الطبيعية ، فيقول هذا بتدبير أعني أنه يقول: إن العناية الإلهية مصحوبة معه. وكل ما يراه لا يطرد على قياس، ولا يلزم نظاماً كأحوال أشخاص كل نوع من النبات والحيوان والإنسان يقول: هذا بالاتفاق، لا بتدبير مدبر، يعني: أنه لم تصحبه العناية الإلهية. ويرى أن أصحاب العناية أيضاً لهذه الأحوال ممتنع"[٢]. بعد أن لخص هذا الرأي عقب منتقدا كل من يتبعه من أهل الشريعة اليهودية بأنه خالف أصول الشريعة وانتقد إيمانه بل إنه **يمرق** من الشريعة على حد قول ابن ميمون إذ إنهم بهذا يكونون ممن زعم أن الرب قد هجر الأرض. وكأنه يشير إلى النص في العهد القديم " الرب قد ترك الأرض " [حزقيال ٩- ٩][٣]. وهو أمر محال من الناحية الشرعية.

ولعل ابن ميمون في انتقاده هذا يعيد الاعتبار للشريعة اليهودية، ويرجع بالفكرة الى مسارها الصحيح وهو عين ما يمكن أن يجيب به المسلم على هذه الهرطقات[٤] الفلسفية، والتي تؤدي إلى القول بإهمال الله لخلقه.

أما عن **الرأي الثالث** فقد بين أنه : " ليس في الوجود شيء بالاتفاق بوجه لا جزئي ولا كلي، فكل شيء يحدث في الوجود يكون بإرادة وقصد وتدبير وكل ما يدبر قد علم. وهذا رأي فرقة الأشعرية من الإسلام "[٥].

---

[1] - المرجع السابق، ص ٥٢١.

[2] - ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، ص ٥٢٢.

[3] - انظر المرجع السابق، ص٥٢٢-٥٢٣.

[4]- هرطقة: ويطلق عليها أيضاً الزندقة بألانجليزية هي تغير في عقيدة أو منظومة معتقدات مستقرة، وخاصة الدين، بإدخال معتقدات جديدة عليها أو إنكار أجزاء أساسية منها بما يجعلها بعد التغير غير متوافقة مع المعتقد المبدئي الذي نشأت فيه هذه الهرطقة.

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%87%D8%B1%D8%B7%D9%82%D8%A9

[5] - ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، ص ٥٢٣.

ويضيف ابن ميمون أنه " يلزم هذا الرأي شناعات عظيمة فتحملوها والتزموها وذلك لأنهم يقرون لأرسطو في ما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت شخص إنسان. قالوا: كذلك هو، لكن لم تهب الريح بالاتفاق، بل الله حركها. وما الريح هي التي أسقطت الأوراق، بل كل ورقة سقطت بقضاء وقدر من الله، وهو الذي أسقطها الآن في هذا الموضع، ولا يمكن أن يتأخر زمان سقوطها ولا يتقدم، ولا يمكن سقوطها في غير هذا الموضع. إذ ذلك كله مقدر في ما لم يزل"[١].

واعتبر ابن ميمون حسب ما فهم من رأي الأشعرية أنه بذلك : " تكون حركات الحيوان كلها، وسكناته مقدرة . وأن الإنسان لا استطاعة له بوجه على أن يفعل شيئاً أو لا يفعله، ويلزم هذا الرأي أيضاً أن تكون طبيعة الممكن ساقطة في هذه الأمور ، وأن تكون هذه الأشياء كلها إما واجبة أو ممتنعة . فالتزموا ذلك وقالوا إن هذه التي نسميها ممكنة كقيام زيد ومجئ عمرو هي ممكنة بالإضافة إلينا . أما بإضافتها إليه تعالى ، فلا ممكن فيها أصلاً ، بل واجب أو ممتنع "[٢].

ويستنتج ابن ميمون من رأي الأشعرية أيضاً أن : " معنى الشرائع كلها لا يفيد أصلاً، إذ الإنسان الذي له جاءت كل شريعة لا يستطيع أن يفعل شيئاً، لا أن يأتي ما أمر به، ولا أن يجتنب ما نهي عنه "[٣].

ونقل ابن ميمون عن الأشعرية قولهم: " إنه تعالى هكذا شاء ليرسل ويأمر وينهى ويهدد ويرجي ويخوف. وإن كنا لا استطاعة لنا. ويجوز أن يكلفنا الممتنعات، ويجوز أن نتمثل الأمر، ونعاقب ونخالفه ونجازى، ولزم هذا الرأي أيضاً أن تكون أفعاله تعالى لا غاية لها، وتحملوا ثقلة هذه الشناعات كلها لسلامة ذلك الرأي، حتى إذا رأينا شخصاً، ولد أعمى أو مجذوماً الذي لا نقدر نقول: إنه تقدم له ذنب استحقه به ذلك، قلنا: كذا شاء، وإذا رأينا الفاضل العابد قبل بالعذاب، قلنا: كذا شاء، ولا جور في ذلك. إذ جائز عندهم في حق الله أن يعذب من لم يذنب ويجازي بالخير للمذنب وأقاويلهم في هذه الأشياء مشهورة "[٤].

---

1 - ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين ، ص ٥٢٣ .

2 - المرجع السابق، ص ٥٢٣.

3 - المرجع السابق، ص ٥٢٣.

4 - المرجع السابق، ص ٥٢٤.

وأقول إن الله تعالى قد يخلق الإنسان ذا عاهة مذ ولادته وهو لم يفعل بعد أي شيء في حياته، وقد يخلقه دون عاهة، ونتيجة لحادثة ما قد تصيبه عاهة، وقد يمد الله في عمر الإنسان دونما مرض وفي أواخر حياته يمرض ليكون مرضه سبباً للموت.

وقد يموت الإنسان دون إصابته بأي نوع من الأذى والتعب أو المرض– ولله في خلقه شؤون – فكل ما يريد ويشاء فإنما يقول له كن فيكون، فعلينا أن لا نتألى على الله فهو أعلم بخلقه وكل فعله بحكمة وميزان، فيلزم علينا طاعته وفق منهاجه الذي أراد وأن نوقن بأنفسنا أنه العادل الذي لا يصدر منه ظلم أو جور .

وعليه فإن الإنسان ذا العاهة إن التزم بشريعة الله وما أمر ونهى فقد يكون من الأجر أكثر من السليم في آخرته كونه صبر على ما لم يمس الإنسان السليم.

وسيأتي تفصيل أقوال الأشعرية وغيرها من المذاهب الإسلامية كلٌ في موضعه إن شاء الله.

أما **الرأي الرابع** فيما ذكر ابن ميمون فهو رأي المعتزلة الذي يشير إلى: " أن للإنسان استطاعة ولكنها ليست مطلقة، وكل ما جاء في الشريعة من أمر أو نهي يجري على نظام، أفعال الإله تابعة لحكمة، وسبحانه عادل ولا يجوز عليه الجور، وهذا رأي المعتزلة من فرق المسلمين. وهم يعتقدون أيضاً أنه تعالى عالم بسقوط تلك الورقة وبدبيب هذه النملة، وعنايته بكل الموجودات. ولزم هذا الرأي شناعة كون الإنسان أنه قد يولد ذا عاهة وهو لم يذنب، وقالوا: ذلك تابع لحكمته تعالى وكذلك هلاك الفاضل قد يحدث ليعظم جزاؤه في الآخرة، فكل شيء يحدث تبعاً لحكمته تعالى، ومثلما نفت الأشعرية الجهل عن الإله كذلك المعتزلة ترى أن الله سبحانه وتعالى يعلم كل شيء "[١].

أما عن رأي الشريعة اليهودية في العناية الإلهية أو القضاء والقدر فقد ساقه ابن ميمون عبر **الرأي الخامس** فقال :" إن الإنسان ذو استطاعة مطلقة، أعنى أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شيء مستجد بوجه. وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها، وهكذا شاء؛ أعنى أن من مشيئته القديمة في الأزل أن يكون الحيوان كله يتحرك

[1] - كامل، حسن حسن، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، ص٩٢، وانظر ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، ص ٥٢٤ – ٥٢٥.

بإرادته، وأن يكون الإنسان ذا استطاعة على كل ما يريده أو يختاره مما يستطيع عليه. ولا يجوز على الإله الظلم أو الجور؛ فالإنسان يصله الشر والخير تبعاً لحكم العدل، وهذه قاعدة لم يسمع قط في ملتنا خلافها بحمد الله "[١].

ويبين ابن ميمون أنه :"وكذلك من جملة قواعد شريعة سيدنا موسى أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه. وأن كل ما ينزل بالإنسان من البلايا أو يصلهم من النعم، الشخص الواحد أو الجماعة كل ذلك على جهة الإستحقاق بالحكم العدل الذي لا جور فيه أصلاً، ولو ضربت الشخص شوكة في يده وأزالها لحينه، لكان ذلك عقاباً له، ولو نال أيسر لذة، لكان ذلك جزاء له. وكل هذا باستحقاق ، وهو ما نصه:" إن جميع سبله عدل ".[التثنية ٣٢-٤]، لكنا نجهل وجوه الإستحقاق".[٢]

وبالجملة نجد أرسطو يرى أن أفعال بني الإنسان وأحوالهم تحدث اتفاقاً، وتقرر الأشعرية أنها تحدث تبعاً للمشيئة الإلهية، والمعتزلة تبعاً لحكمة ، والشريعة اليهودية – وابن ميمون – لاستحقاق الشخص بحسب أفعاله "[٣].

ويبين ابن ميمون أن رأيه هو رأي جمهور الأحبار حيث :"إنهم صرحوا في كل موضع أنه لازم ضروري في حقه تعالى العدل. وهو أن يجازي الطائع على كل ما فعله من أفعال البر والاستقامة. ولو لم يؤمر بذلك على يد نبي، ويعاقب على كل فعل شر فعله الشخص، ولو لم ينه عنه على يد نبي، إذ ذلك منهي عنه بالفطرة ، ويعني ابن ميمون بالنهي الظلم والجور"[٤].

ويقول حسن كامل في كتاب الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها :" هكذا نجد أن رأي ابن ميمون في العناية هو رأي التوراة وكتب الأنبياء، ويعده ابن ميمون أقل شناعة من الآراء السابقة وقريب من القياس العقلي. فهو يرى أن العناية الإلهية في العالم السفلي تخص ما تحت فلك القمر من أشخاص الإنسان فحسب. والعناية تابعة للفيض العقلي والنوع الذي اتصل به ذلك الفيض العقلي أعني الإنسان. فكل شيء في الوجود يحدث تبعاً للإرادة الإلهية

---

[1] - ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، ص ٥٢٥ – ٥٢٦.

[2] - ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، ص ٥٢٥-٥٢٦.

[3] - المرجع السابق، ص ٥٢٦.

[4] - المرجع السابق، ص ٥٢٧.

بحسب الاستحقاق، وعقولنا تعجز عن إدراك ذلك، والعناية تكون بأشخاص الإنسان دون أشخاص الحيوان لأن الأول وهب العقل والإجابة، فهكذا شاء الإله وكذا شاءت الحكمة. والعناية تابعة للعقل ولازمة له، فالعناية من عاقل **عقلاً كاملاً** على كمال لا كمال بعده، فكل من اتصل به شيء من ذلك الفيض، على قدر ما يصله من العناية "[١].

ويرى ابن ميمون أن هذا الرأي: "هو ما يطابق المعقول والشريعة اليهودية، وهو رأي من يعتقد أن العناية الإلهية بأشخاص الإنسان، وليست بأشخاص الحيوان عكس ما يرى رفع العناية عن أشخاص الإنسان مثل أشخاص الحيوان. فذلك رأي مناف للعقل والحس، ويلزم المرء باعتقادات رديئة جداً في حق الإله وفساد النظام ويمحو محاسن الإنسان الخلقية والنطقية والفيض الإلهي متصل بنوع الإنسان، أعني بالعقل الإنساني[٢]؛ وهو الموجود في العقول الشخصية، وما فاض على زيد وعمرو "[٣].

ويضيف حسن كامل قول ابن ميمون إن : " كل فرد ينال حظه من هذا الفيض بحسب تهيؤ مادته ورياضته، وتكون العناية بالضرورة به أكثر، ويتفاضل الأفراد في العناية بحسب كمالهم الإنساني فلكل درجة عناية للأنبياء، والصالحين والفضلاء . أما الجاهلون العصاة فقد هان أمرهم بحسب ما عدموا ذلك الفيض. والعناية بكل شخص من بني الإنسان تكون بحسب فضله وكماله وهذه قاعدة من قواعد الشريعة "[٤].

إلا أن رأي ابن ميمون لاقى نقداً من بعض الباحثين فمثلاً يقول الدكتور حسن ظاظا معلقاً على الأصل العاشر عند ابن ميمون :" وفي الأصل العاشر يبدو أثر عقيدة الأشعرية المسلمين وهي عقيدة الدولة الأيوبية التي كان ابن ميمون كبير أطبائها واضحاً؛ فهو ينص على ضرورة الإيمان بإثبات علم الله بأعمال الناس ونواياهم، مقدماً بذلك للإيمان بالثواب والعقاب، في الأصل الحادي عشر. ونحن نعلم أن الأشعرية كانوا قد وقفوا موقفاً وسطاً حول أفعال العباد بين رأي المعتزلة الذين كانوا يقولون بحرية الإنسان، وأنه هو الذي يخلق أفعاله، وينكرون القضاء والقدر، وبين بعض غلاة أهل السنة وطوائف من المجبرة الذين كانوا يقولون بأن الإنسان مسير لا مخير

---

[1] - كامل، حسن حسن، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٩٢.

[2] - وأشير إلى أن النوع الإنساني ليس هو العقل الإنساني ولكنه ورد عند ابن ميمون بهذه العبارة.

[3] - كامل، حسن حسن، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، ص ٩٢.

[4] - المرجع السابق، ص ٩٢.

وأن كل ما يصدر عنه من أعمال إنما يأتي بإرادة إلله، وكان المعتزلة يعارضون في ذلك ويقولون: إذا كان الكافر يكفر وفقاً لإرادة إلهية بذلك وإذا كان الفاسق والقاتل والسارق يرتكبون جرائمهم هذه بإرادة من الله فإن معاقبته لهم عليها تكون غير عادلة. وتوسط أبو الحسن الأشعري فقال إن القضاء والقدر هو شيء سبق في علم الله لا في إرادته، فالله يعلم بعلمه الكامل الذي لا تحده حدود بما سيأتيه عباده من خير أو شر، ولكنه لم يجبرهم على شيء مما يفعلون "[١] .

وقد بين حسن ظاظا أكثر من ذلك حيث اعتبر ابن ميمون شارحاً وموضحاً لعقيدة الأشعرية مخالفاً لمفكري اليهود مثل سعديا جاؤون [٢]، فقد وضح في كتاب الأمانات والاعتقادات حرية الخلق في أفعالهم مشابهاً بذلك قول المعتزلة[٣].

ويقول حسن ظاظا: " أياً يكن موقف سعيد الفيومي فإن انتقاد ابن ميمون بتأثره بالفكر الأشعري لم يتم التخاص منها بذكر كلام الفيومي الذي تأثر بدوره بكلام المعتزلة. وأياً يكن الأمر فإن هذا يؤكد أن ما جاء عند ابن ميمون ربما يكون ردة فعل لما جاء في كلام علماء المسلمين وكتاباتهم حول هذه المسائل "[٤].

ويبدو لي مما سبق أن ابن ميمون الذي بين أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة وذو طبيعة واختيار وإرادة، بعيد عن القول بالجبر ومن قال به من اليهود ومتأثر بالدين الإسلامي، فالإسلام يوجه اختيار الإنسان بإرادته وحريته التي هي ضمن الإرادة المطلقة لله تعالى، فليست إرادة الإنسان أو استطاعته مطلقة أبداً بل لا بد لها من موجه، ولا بد أن تكون ضمن إرادة الخالق .

ولما كان مفهوم القضاء والقدر مرتبطاً بمفهوم الحرية فقد عبر مفكرو اليهود في العصور الوسطى مثل ابن عزرا وابن ميمون عن حرية الإنسان بقولهم :" الإنسان حر في أن يفعل ما يشاء وهو مسؤول عن أعماله " [٥].

---

[1] - ظاظا، حسن، الفكر الديني اليهودي، ص١٣٨.وأرى أن الأشاعرة قد فرقوا بين القضاء والقدر كما سأوضح لاحقاً.

[2] - سعديا جاؤون: فيلسوف وباحث يهودي عاش في القرن العاشر، من كتاب أنترمان، ألان، اليهود وعقائدهم الدينية، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، مراجعة أحمد شلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤م، ص ٦٥. عالم وفيلسوف يهودي برز في االعصور الإسلامية وكانت كتاباته مراجع كبرى في التراث اليهودي وخاصة العقائد مثل كتابه: الأمانات والإعتقادات. من كتاب شلبي، أحمد، اليهودية، ص ١٦٨. وهو عينه سعيد الفيومي.

[3] - انظر ظاظا، حسن، الفكر الديني اليهودي، ص١٣٩، بتصرف.

[4] - المرجع السابق، ص ١٣٨.

[5]- انترمان، ألان، اليهود عقائدهم الدينية وعباداتهم، ص ٦٥.

وهو ما لخصه ابن جاؤون بقوله :"برغم أننا ندرك وجود كثير من المخلوقات، فإنه لا يجب أن يعترينا خلط فيما يتعلق بأعلاها منزلة(...). أيجوز لأحد أن يفكر في أن هذه الخصائص الراقية قد منحها الله لغير الإنسان ؟ إن فكر أحد هذا التفكير فدعوه يرينا هذه الخصائص الراقية أو جانباً منها، وقد تحلى بها مخلوق آخر غير الإنسان، هذا محال. وعلى هذا، فمن المناسب تماماً أن يتلقى الإنسان الأوامر والنواهي، وأن يكون عرضة للثواب والعقاب، ولا غرو فهو محور الكون وغاية الخلق (...)، لقد خلق الله الحكيم الإنسان بهذه الملكات الراقية، لأنه سيكون هو المتلقي لأوامر الله ونواهيه"[١] .

وهذا المفهوم مبني على نظرتهم إلى الإنسان ومركزيته في الكون وأنه الحقيقة الأساسية والغاية القصوى وهي نظرة ربطت الإنسان بمسؤولياته وواجباته نحو الله والعالم باعتبار الإنسان محور الكون.

ويؤكد هذا ما جاء من النصوص التوراتية حيث وصف المدراش[٢] الإنسان فقال :"قالت الملائكة المفوضون للواحد القدوس تبارك : يا سيد الكون ما هذا الإنسان الذي أردت معرفته ؟ إنه كشيء لا فائدة منه، ولا يستطيع حتى أن يتحكم في طبيعته. فأجابهم الواحد القدوس: كما أنكم تسبحونني في الأعالي، فإنه – أي الإنسان – يوحدني في العوالم الدنيا، وهناك ما هو أكثر، أيمكنكم الوقوف وتذكر أسماء الخلائق كلها؟ فوقفوا - أو حاولوا الوقوف - ، لكنهم كانوا غير قادرين على إخبار الواحد القدوس بأسماء الخلائق، وهنا وقف آدم فسمى كل الخلائق بأسمائها "[٣] .

وهذا ما أكدته نصوص التوراة كلها في مسألة الخلق في سفر التكوين حيث قال :" وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها. وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع حيوانات البرية. أما لنفسه فلم يجد معيناً نظيره ". [التكوين ٢ : ١٩ – ٢١].

[1] - انترمان، ألان، اليهود عقائدهم الدينية وعباداتهم، ص ٦٥.

[2] - تعني المشاهيد، والمقصود بالمدراش هنا طريقة أو منهج في تفسير التوراة اعتماداً على العظات الدينية. من كتاب ألان انترمان، اليهود عقائدهم الدينية وعباداتهم، ص ٦٤.والنص ليس لإنترمان بل للشلبي.

[3] - انترمان، ألان، اليهود عقائدهم الدينية وعباداتهم، ص٦٤.

ثانيا: مفهوم الشر عند فيلون الأسكندري[1] اليهودي:

وهذا الذي ذكره ابن ميمون عن مفهوم الشر يشبه ما أورده فيلون الأسكندري في كتابه في فصل الضمير الأخلاقي والخطيئة، حيث بين أن الشر الأخلاقي هو ابتعاد عن الله كما بين أن الخطيئة تؤدي إلى العجب والكبرياء، والكبرياء والرياء شر عضال لا يستطيع الإنسان التحول عنهما إلا بمعرفة نفسه. إلا أن فيلون وهو يتحدث عن الخطيئة في هذا المعنى تحدث عن الطبيعة الإرادية البحتة للخطيئة إذ إن الشرير في خطيئته يعيشها كأنها وطنه، وبهذا يتناقض مع قول من سبقه من الفلاسفة والحكماء بأن الخطيئة أمر غير إرادي، وهو قول أرسطو[2] وأن الخطيئة هي فساد الإرادة نفسها [3].

وبهذا يربط فيلون بين الشر وغياب الإرادة وينفي العلاقة بين الخطيئة والحرية. ولعل فيلون بهذا يقع في شيء من التناقض، أو هكذا يبدو، إذ صرح في فصل الطبيعة والتربية بأن الإنسان متعادل أخلاقياً ليس شريراً محضاً ولا خيراً محضاً[4] ، " فالله لم يشأ أن يوجهه بطبيعته لا نحو الخير ولا نحو الشر، وذلك لكي يترك له حرية الاختيار ومن ذلك فضل الاختيار "[5].

---

[1] - فيلون الأسكندري:(٢٠ أو ٣٠ ق م – ٥٤ م)، عاش في الإسكندرية في زمن الحواريين، له منزلة كبرى عند اليهود، حتى أرسل ممثلا لها إلى روما في وفد لدى الإمبرطور كاليجولا التماسا للعدالة بالنسبة لليهود. لقد درس فيلون الفلسفة اليونانية، وسائر الفلسفات التي كانت الإسكندرية تموج بها في عصره، لقب بالأفلاطوني أو بأفلاطون اليهود ذلك بأن فلسفته كانت تقوم بعد التوراة على فلسفة أفلاطون والمذاهب الأفلاطونية عامة، ولم تخل مع هذا وذاك من التأثر ببعض التفكير الشرقي ومذاهبه، انظر بريهيبه، إميل، الآراء الدينية والفلسفية، فيلون =الأسكندري، ترجمة د محمد موسى و د عبد الحليم النجار، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٥٤م، ص١-٢ .

[2] - أرسطو: ولد في أول سنة من ملك أردشير بن دارا وهو من أهل اسطاخرا، وهو المعلم الأول والحكيم المطلق عند متأخري حكماء اليونان، في عمر سبع عشرة سنة لازم أفلاطون ما يقارب نيفا وعشرين سنة، سمي بالمعلم الأول لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل. الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، (دون طبعة)، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان ١١٩/٢.

[3] - انظر بريهيه، إميل، الآراء الدينية والفلسفية ، ص ٣٧٥-٣٧٧، بتصرف.

[4] - انظر المرجع السابق، ص ٣٧٧.

[5] - المرجع السابق، ص ٣٤٦.

ويبين فيلون أن :" الحظ والسلام السبب الحقيقي لهما هو الله ، وهو بذلك يتهم الأشرار الذين يؤلهون الحظ، ويرى أن الحظ يقرب من القدر، لذا فهو بيد الله تعالى "[١].

وقد بين فيلون أن الإنسان قادر على أن يختار بين الخير والشر، واختياره هذا هو الذي يوصله إلى الخلود أو الفناء. فالإنسان في رأي فيلون مريد مختار، صاحب عقل يستطيع به أن يميز الخير والشر، واختياره يكون سبب الجزاء بالخلود والراحة أو فنائه [٢].

مما سبق يتبين أن مفهوم القضاء والقدر في الفكر الديني اليهودي لم يعرف تعريفاً حدياً، وليس له إطار واضح المعالم يمكن الاعتماد عليه في بيان المفهوم عندهم. غير أن الإشارات التي سبق ذكرها في النصوص أعلاه، تعطي ملامح عامة عن هذا المفهوم، وإن كانت غير متكاملة، إلا أنه يمكن اعتمادها في معرفة المفهوم إجرائياً وتطوراته عند علمائهم ومفكريهم؛ فبالنظر إلى كلام ابن ميمون وجدنا أنه كان يركز على مفهوم الخير والشر ومصدرهما وهذا مرتبط بصورة أو بأخرى بمفهوم القدر في حين وجدنا أن فيلون الذي مال إلى المفهوم بأن الإنسان مريد مختار وينسب إليه الخير والشر .

خلاصة: لعل هذا التباين مع قلة المصادر التي رجعت إليها في مفهوم القضاء والقدر عند اليهود هو سبب الصعوبة البالغة في تحديد هذا المفهوم في الفكر الديني اليهودي، وإعطائه تعريفاً وتصوراً واضحين يمكن اعتمادهما في الدراسات الدينية عند اليهود . وربما يزداد هذا المفهوم وضوحاً عند دراسة آراء الفلاسفة اليهود فيه، وإن كان تباين الآراء واختلافها بينهم سبباً من أسباب التعقيد في تحديد هذا المفهوم .وإذا جاز للباحث أن يخلص إلى فهم مبسط مما سبق فيمكن القول إن النصوص المقدسة وآراء العلماء اليهود تشير إلى مفهوم حرية الاختيار، ومسؤولية الإنسان عن فعله وعن الخير والشر الواقع في حياته، وإن لم تكن مصرحة بذلك .

---

[1] - انظر بريهيه، إميل، الآراء الدينية والفلسفية ، ص ١١١.

[2] - انظر المرجع السابق، ص ١٧٠

ثالثاً: مفهوم القضاء والقدر عند اسبينوزا[1]

ارتبط مفهوم القضاء والقدر عند مفكري اليهود وفلاسفتهم بمفهوم الخير والشر؛ لذا يقول اسبينوزا : إن الخير هو جميع أنواع اللذة وما يقود إلى اللذة ويشبع الرغبات المتوقدة، والشر كل ما يشعر بالألم ويحيط برغبات الإنسان من جهة المنع[٢]، فعنده الخير ما يشعر المرء بالرغبة فيه، والشر شعور المرء بالكراهية اتجاهه، فالخير يرغب المرء بالاقتراب منه، والشر ما يرغب المرء بالابتعاد عنه، وتقدير ذلك الأمر عائد إلى ذات الشخص، فبحسب كل شخص يحكم ويقدر حسب انفعاله الشخصي إذا كان الأمر خيراً أو شراً ، حسناً أو قبيحاً [٣].

ويبين اسبينوزا أن الإنسان عاجز عن التمييز بين الخير والشر لضعف صلته بالعلاقات العلية ، وينقل فيليب رايس عن سبينوزا " إننا لا نميز هذا دائماً، وإن كان عجزنا عن التمييز يعزى إلى جهلنا بالعلاقات العلّية، وحينما ندرك ذات مرة الأصول العلية للإنفعالات، فإننا سنحس إذن أن أحكامنا على الخير والشر محددة "[٤].

ويقول فيليب رايس إن اسبينوزا يعتبر المجتمع المدني وحده الذي يقبل تلك المعاني التي تنسب إلى مصطلحات الخير والشر، العدل والظلم، وغيرها، رغم أن هذه المصطلحات تعتبر تصورات خارجية لا تبين ولا تشرح طبيعة الذهن [5].

---

[1] - فيلسوف هولندي كبير من أصل برتغالي يهودي، كانت له آراء مستقلة فطرد من الجماعة اليهودية، وحرم من حقوقه المدنية سنة ١٦٥٦م، عاش متواضعاً ومنطوياً واشتغل في صناعة العدسات، وبالرغم من ذلك إلا أنه اشتهر وزاره كبار الفلاسفة، من أهم كتبه **الأخلاق** .

http://arz.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%B3%D8%A8%D9%8A%D9%86%D9%88%D8%B2%D8%A7

[2] - انظر فيليب رايس، معرفة الخير والشر، ترجمة عثمان عيسى شاهين، الناشر مؤسسة الحلبي، القاهرة بالإشتراك مع مؤسسة فرانكلين للنشر، نيويورك، ١٩٧٢م، ص ١١-١٢. بتصرف.

[3] - انظر المرجع السابق، ص ١١-١٢. بتصرف.

[4] - فيليب رايس، معرفة الخير والشر، ص ١٢.

[5] - المرجع السابق، ص ١٢.

كما ذكر اسبينوزا في كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة أن " الإيمان هو أن ننسب إلى الله بالفكر خصائص يؤدي الجهل بها إلى ضياع الطاعة، على حين أن وجود الطاعة يستتبع وجود هذه الخصائص بالضرورة " [١].

ولا يمكن لأحد أن يحكم على شخص ما بأنه مؤمن أو غير مؤمن إلا من خلال أعماله، فإن كان محسناً وأفعاله حسنة – مع اختلافه في عقائده عن بقية المؤمنين[٢]. وأما إذا كان مسيئاً وأفعاله سيئة رغم اتفاقه لفظياً مع الآخرين فهو غير مؤمن . فالطاعة شرط الإيمان . ويعرف الإنسان من خلال أعماله فالإيمان دون الأعمال معدوم لا قيمة له[٣] .

لقد قام اسبينوزا بصياغة مبادئ للإيمان[٤] واعتقد أن على كل مسيحي أن يؤمن بها، ليس هذا فقط بل اعتقد أن مبادئ الإيمان عنده تستطيع أن تجمع عليها جميع المجتمعات الإنسانية في

---

[1] - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د حسن حنفي، مراجعة د فؤاد زكريا، دار التنوير للنشر، ٢٠٠٨م، ص٣٤٧.

[2] - انظر المرجع السابق، ص ٣٤٨، بتصرف.

[3] - انظر اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص٣٤٨، بتصرف.

[4]- مبادئ الإيمان:

- يوجد إله، أي موجود أسمى، خير ورحيم على نحو مطلق، أي أنه بعبارة أخرى نموذج للحياة الحقة، فمن لا يعرفة أو يؤمن بوجوده لا يستطيع طاعته أو الاعتراف به حكماً.
- الله واحد لا شريك له، وهو أمر لا يمكن أن يشك أحد في أنه ضروري ضرورة مطلقة، لكي يكون الله موضعا أسمى للخشوع والإجلال والمحبة، إذ لا ينشأ هذا الخشوع وهذا الإجلال وهذه المحبة إلا من رفعة هذا الموجود وسموه على غيره من الموجودات.
- ا

  لله حاضر في كل مكان ويرى كل شيء. فلو إعتقدنا أن شيئا يخفي عليه، أو لم نعلم أنه يرى كل شيء، لتطرق إلينا الشك في كمال عدله الذي يخضع له كل شيء.
- لله الحق والقدرة على كل شيء، وهو لا يجبر على أفعاله بل يفعل ما يشاء بمشيئة مطلقة وبفضل ينفرد به وعلى حين أن طاعته واجبة على الجميع فإنه لا يطيع أحدا.
- عبادة الله وطاعته لا تكون إلا في العدل والإحسان، إي في حب الجار.
- لا يتم الخلاص إلا لمن يطبقون هذه القاعدة في الحياة، أي لمن يطيعون الله، على حين يهلك من يعيشون تحت سيطرة اللذات.

ولو لم يعتقد الناس بذلك اعتقادا جازما لما كان هناك ما يدعوهم إلى إيثار طاعة الله على السعي وراء اللذات. وأخيراً يغفر الله للتائبين خطاياهم، وكل بني آدم خطاءون. فهذا امر لو لم يسلم به لييئس الجميع من خلاصهم، ولما

العالم أكمل. وما يهمنا في موضوع البحث هو المبدأ الرابع وهو:" لله الحق والقدرة على كل شيء، وهو لا يجبر على أفعاله بل يفعل ما يشاء بمشيئة مطلقة وبفضل ينفرد به. وعلى حين أن طاعته واجبة على الجميع فإنه لا يطيع أحدا "[١].

ولعل اسبينوزا عنى بذلك أن مسألة الإيمان لا ينبغي أن تتعارض مع مسألة حرية الاختيار أو العمل الذي هو نتيجة الإيمان. يقول: " لا يهم الإيمان في شيء أن يكون الله في كل مكان بفضل ماهيته أو بفضل قدرته، وأن يكون تدبيره الشامل للأمور طبقاً لحريته أو طبقاً لضرورة طبيعته، وأن يضع القوانين كما يضعها الحاكم، أو أن يعلمها بوصفها حقائق أزلية، وأن يطيع الإنسان الله بإرادته الحرة أو بالضرورة الصادرة عن المشيئة الإلهية، وأخيراً أن يكون ثواب الأخيار وعقاب الأشرار، أمراً ينتمي إلى الطبيعة أم إلى خوارق الطبيعة. أقول إنه مهما اختلفت الطرق التي يوضح بها كل فرد هذه المسائل وما شابهها فإنها لا تؤثر في الإيمان مطلقاً، بشرط واحد هو ألا يكون هدفه من النتائج التي يصل إليها هو أن يسمح لنفسه بمزيد من الحرية في ارتكاب الإثم، أو أن يصبح أقل طاعة لله "[٢].

ويقصد اسبينوزا أن الإيمان لا يوجب التدقيق في معرفة كل الجزئيات عن الطبيعة الإلهية وكيفية تصرف الإله في هذا الكون، وما يهمه من كل الأمر هو حسن استخدام الحرية؛ حتى يصل إلى هدفه السامي وهو طاعة الله تعالى على الصورة التي أرادها الله، دون استخدام الحرية التي هدفها فسح المجال لارتكاب المعاصي والبعد عن الله.

وقد بين اسبينوزا أن كل ما يؤدي اللى اللذة هو خير، وكل ما يجلب الألم هو شر، كما بين من خلال سوقه لمبادئ الإيمان: أن لله المشيئة المطلقة وله حرية الاختيار، فلا يستطيع أحد أن يجبره على ما يريد، وأن الله أعطى الإنسان حرية الاختيار والتصرف التي لا يجوز أن يستخدمها في معصية الله، بل عليه دوماً اختيار ما فيه طاعة الرب.

وجدوا سببا للإيمان بالرحمة الالهية. أما من يعتقد اعتقاداجازما بأن الله برحمته وبفضله الذي وسع كل شيء يغفر ذنوب البشر حقا، ومن ثم من يشتاق حب الله، فإنه يعرف المسيح حقا بالروح، ويكون المسيح فيه. انظر اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص٣٥٠-٣٥١.

[1] - المرجع السابق، ص ٣٤٨.

[2] - المرجع السابق، ص ٣٥١-٣٥٢.

وهنا لا بد أن أشير إلى الفيلسوف اليهودي ابن جبيرول حيث وجدت له بعض النصوص التي تؤكد على حرية الإرادة والاختيار وعند الإنسان ولكن النصوص كانت مقتضبة لذا لم أجعلها في مسألة مستقلة.

مفهوم القضاء والقدر عند ابن جبيرول [1]

في قصة الحضارة عرض ول ديورانت آراء الفلاسفة اليهود وكتب عن بعض تصوراتهم واعتقاداتهم، بينما وجدت ابن جبيرول قد تطرق إلى الحديث عن الإرادة والاختيار، فوجدت من المناسب أن أعرض لرأيه في المسألة، فقد تحدث ابن جبيرول عن اختيار الإنسان وهل هو مسير أو مخير، فوجدناه يؤكد مبدأ الاختيار والإرادة، باعتبار أن الإنسان مريد، وتتم الأمور وفق مشيئته

[1]- ابن جبيرول لم يكن بعض مدرسيه يميزون إذا كان مسلماً أم مسيحياً ولعل مرد ذلك إلى آرائه وفلسفته التي تظهر في جزء منها قريبة من بعض آراء المسلمين ، يقول ول ديورانت: " كان أثر ابن جبيرول فيلسوفاً أكبر من أثره شاعراً. ولقد كان من الطرف التاريخية أن المدرسيين كانوا ينقلون أقواله في هالة من الإجلال والتقدير ويسمونه أفسبرون ويحسبونه مسلماً أو مسيحياً، ولم يعرف الناس أن ابن جبيرول وأفسبرون رجل واحد إلا حين كشف ذلك سلومون منك Salomon Munk في عام ١٨٤٦. وكاد ابن جبيرول نفسه أن يهيء عقول الناس لهذا الخلط إذ حاول أن يكتب الفلسفة بعبارات بعيدة كل البعد عن الدين اليهودي. فقد أخذ كل مقتبساته في مجموعة أمثاله المسماة مختار اللآلي من مصادر غير يهودية إذا استثنينا عدداً قليلاً من هذه المقتبسات". ديورانت، ول ، قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران، (دون طبعة) اختارته وأنفقت على ترجمته الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ١١٦/٣.

ويقول ول ديورانت : " هذه الحكمة أن تكون خلاصة رسالته في إصلاح الصفات الخلقية التي ألفها ابن جبيرول كما يلوح وهو في سن الرابعة والعشرين حين تكون الفلسفة موضوعاً غير لائق بالإنسان. وقد اشتق الشاعر الشاب بأساليب في الاشتقاق اصطناعية جميع الفضائل والرذائل من الحواس الخمس، فأدى به هذا إلى نتائج غاية في السخف. ولكن الذي يمتاز به هذا الكتاب هو أنه حاول أن يضع في عصر الإيمان قانوناً للأخلاق لا يعتمد على العقيدة الدينية ". المرجع السابق، ١١٦/٣.

ويضيف ديورانت قوله: بهذه الجرأة عينها امتنع جبيرول عن أن يقتبس في أهم كتبه كلها وهو كتاب "مقور حايم" من الكتاب المقدس، أو التلمود، أو القرآن، وكان هذا البعد عن القومية هو الذي جعل الكتاب بغيضاً لأحبار اليهود، كما جعله في ترجمته اللاتينية المسماة "منبع الحياة" عظيم الأثر في العالم المسيحي. وقد قبل ابن جبيرول في هذا الكتاب أصول الأفلاطونية الحديثة التي تسري في الفلسفة الإسلامية كلها." المرجع السابق، ١١٦/٣.

واختياره لكن ضمن إرادة الله تعالى المطلقة، ذلك ما بينه ابن جبيرول لما: " فرض على هذه الأصول الفلسفية مبدأ الاختيار الذي يؤكد عمل الإرادة عند الله والإنسان. ويقول ابن جبيرول في كتابه إن علينا أن نفترض وجود الله بوصفه الهيولي الأول، والجوهر الأول، والإرادة الأولى إذا شئنا أن نفهم وجود الحركة في أي شيء على الإطلاق، ولكننا لا نستطيع قط معرفة صفات الله وكل شيء في الكون ما عدا الله وحده يتكون من مادة وصورة. وهما تظهران مجتمعتين على الدوام، ولا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى إلا في الفكر وحده."[١].

[1] - ديورانت، ول ، قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران، ١١٦/٣ .

المبحث الثاني: مفهوم القضاء والقدر في الإسلام .

المطلب الأول: معنى القضاء والقدر لغة

القضاء لغة:

بين يدي المبحث اللغوي لمعرفة معنى كلمة القضاء ارتأيت أن أبدأ بابن فارس صاحب مقاييس اللغة حيث يبدأ بالفعل الثلاثي قضى فيقول:" القَافُ والضاد والحرفُ المعتَل أَصلٌ صحيح يدل على إِحكام أَمر وإِتْقَانه وإِنْفَاذه لِجهته، قَالَ الله تَعالَى: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ ﴿١٢﴾ ﴾ [فصلت: ١٢]، أَي أَحكم خَلْقَهن. وكما بين ابن فارس أن : القضاء : الحكم ، قال الله سبحانه وتعالى في ذكر من قال: ﴿ فَٱقۡضِ مَآ أَنتَ قَاضٍۖ ﴿٧٢﴾ ﴾ [طه: ٧٢]. أي: اصنع واحكم . ولذلك سمي القاضي قاضياً ؛ لأنه يحكم الأحكام وينفذها . وسميت المنية قضاء؛ لأنه أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق ".[١]

ويعرف الأزهري القضاء فيقول :" قضى في اللغة على ضروب كلها ترجع إلى معنى انقطاع الشيء وتمامه ، ومنه قوله جل وعز ﴿ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلٗاۖ ﴿٢﴾ ﴾ [الأنعام: ٢] معناه ثم حتم بذلك وأتمه . ومنه الأمر وهو قوله ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الإسراء: ٢٣]".[٢]

وذكر صاحب المحيط أن من معانيه في اللغة "الوصية مثل: وقضى إليه عهداً. كما جاءت بمعنى غلبه كقول وقضى عليه الموت ".[٣]

١ - ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، (ت: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (دون طبعة)، دار الفكر للنشر، ١٩٧٩م، ٩٩/٥.

٢- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، (ت:٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، مراجعة محمد علي النجار، (دون طبعة)، دار الدار المصرية، مصر،٢٠٠١م، ٢١١/٩.

٣- ابن عباد، الصاحب، (ت: ٤٥٨هـ)، المحيط في اللغة، المحقق محمد عثمان، ط١، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٠م، ٢٣٤/٢ .

وتأتي كلمة قضى بمعنى :"الأداء والإنهاء ، تقول : قضيت ديني ، والقاضية والقضى المنية والموت".[١]

وذكر الكفوي أن :" كل ما أحكم عمله وختم وأدى وأوجب وأعلم وأنفذ وأمضى فقد قضى وفصل".[٢]

أما الراغب الأصفهاني فقد عرف القضاء بأنه :" فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً ، وكل واحد منهما على وجهين : إلهي وبشري . فمن القول الإلهي ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٤﴾﴾ [الإسراء: ٤]، فهذا قضاء بالإعلام والفصل في الحكم ، أي : أعلمناهم وأوحينا إليهم وحياً جزماً ، ومن القول البشري نحو :قضى الحاكم بكذا، فإن حكم الحاكم يكون بالقول ومن الفعل البشري:

﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠]".[٣]

وفي مختار الصحاح :" قضى يقضي – بالكسر- قضاء أي :حكم ، وذكر أنها قد تكون بمعنى الفراغ؛ تقول قضى حاجته وضربه فقضى عليه أي : قتله كأنه فرغ منه ".[٤]

القدر لغة:

أما **القدر** في اللغة فيبين ابن فارس أن :" القاف والدال والراء أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته " .[٥]

١- ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت : ٧١١ه)، لسان العرب، ط١، الناشر دار صادر، بيروت، ١٨٧/١٥، الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت:٨١٧هـ)، القاموس المحيط، رتبه حسان عبد المنان، (دون طبعة)، بيت الأفكار الدولية، لبنان، ٢٠٠٤م، ص ١٤١٩.

٢- أبو البقاء الكفوي، الكليات، ١٠/٤ .

٣- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق يوسف البقاعي، ط١، دار الفكر، بيروت، ٢٠١٠م، ص٣٠٦

٤- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، (ت:٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يحي خالد توفيق، تقديم عبد الوهاب فايد، طبعة جديدة، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٥م، ص٥٤٠.

٥- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ٦٢/٥

وفي التهذيب أن القدر هو: "القضاء الموفق يقال :قدر الله هذا تقديراً وإذا وافق الشيء الشيء قلت : جاء قدره "[١].

وبين ابن منظور أن التقدير بعدة معاني أحدها:" التروية والتفكير في تسوية أمر وتهيئته، والثاني: تقديره بعلامات يقطعه عليها، والثالث: أن تنوي أمراً بعقدك تقول قدرت كذا وكذا، أي : نويته وعقدت عليه. وأقدر قدراً إذا نظرت فيه ودبرته وقايسته ."[٢] وذكر الرازي أن "قدر الشيء مبلغه وهو بالسكون والفتح" .[٣]

ويقول صاحب القاموس المحيط : "القدر هو القضاء والحكم ومبلغ الشيء" [٤].

والقدر عند الراغب هو:" تبيين كمية الشيء، وتقدير الله الأشياء على وجهين، أحدهما : بإعطاء القدرة، والثاني: بأن يجعلها على مقدار مخصوص، ووجه مخصوص حسبما اقتضته الحكمة، وذلك أن فعله تعالى ضربان: ضرب أوجده بالفعل بأن أبدعه كاملا دفعة لا تعتريه الزيادة والنقصان إلى أن يشاء أن يفنيه أو يبدله كالسموات بما فيها، الثاني ما جعل أصوله موجودة بالفعل وأجزاءه بالقوة وقدره على وجه لا يتأتى منه غير ما قدره فيه كتقديره في النواة أن ينبت منها النخل دون التفاح والزيتون". [٥]

---

[1] - الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، ٣٧/٩.

[2] - ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ٧٦/٥.

[3] - الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مختار الصحاح ، ص ٥٢٣.

[4]- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت :٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط٨، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت –لبنان، ٢٠٠٥م، ٤٦٠/١.

[5] - الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٢٩٨

المطلب الثاني: معنى القضاء والقدر اصطلاحاً

تباينت عبارات العلماء المسلمين في تعريف القضاء:

فالجرجاني يعرف القضاء بأنه :"الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد".[١]

ويعرفه أبو البقاء الكفوي في الكليات أنه :" ثبوت صور جميع الأشياء في العلم الأعلى على الوجه الكلي، وهو الذي تسميه الحكماء – يقصد الفلاسفة - العقل الأول[٢].

ويعرف الجرجاني القدر بأنه:" تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة؛ فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين عبارة عن القدر خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء والقضاء في الأزل والقدر فيما لا يزال ".[٣]

وفي الكليات نجد أن القدر: "حصول جميع الموجودات في اللوح المحفوظ الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية. وهو أيضاً عبارة عن وجود جميع الموجودات في موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها واحداً بعد واحد".[٤]

وذكر صاحب التمهيد أن التقدير منه – أي من الله- :" هو خلق الشيء وجعله على مقدار ما وإيقاعه بحسب قصده وإرادته"[5].

١- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، التعريفات، تحقيق عبد المنعم حنفي، دار الرشاد للنشر، ١٩٩٥م، ص ٢٠٠.

٢- الكفوي، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي (ت:١٠٩٤هـ)، الكليات، (دون طبعة)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٦م، ٨/٤ .

٣- الجرجاني، التعريفات، ص ١٩٦ .

٤- أبو البقاء الكفوي، الكليات، ١٠/٤ .

5- الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب، التمهيد، صححه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، ص٣٠٥.

وقال ابن حجر في تعريفه للقدر : " المراد أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجد ما سبق في علمه أنه يوجد فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته ".[١]

القضاء والقدر عند الأشعرية[٢]:

عرف أبو الحسن الأشعري القضاء بأنه: "إرادة الله الأزلية المتعلقة بالأشياء على وفق ما توجد عليه في وجودها الحادث كإرادته تعالى الأزلية بخلق الإنسان على الأرض". ونقل عن الأشعرية تعريفهم للقضاء بأنه:" إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال"[٣].

والقدر عند الأشعري هو:" إيجاد الله الأشياء على مقاديرها المحددة بالقضاء في ذواتها وصفاتها وأفعالها وأحوالها وأزمنتها وأسبابها كإيجاد الله الإنسان فعلاً على وجه الأرض طبق ما سبق في قضائه سبحانه"[٤].

والقدر بأنه: "إيجاد الله تعالى الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبق ما سبق به العلم "[٥]، كما عرفه الجرجاني ووافقه اللقاني.

فالقضاء راجع إلى صفة من صفات المعاني، وهي الإرادة فالفرق بينهما هو: " أن القضاء أزلي قديم لأنه يرجع إلى صفة ذاتية هي الإرادة، وهي قديمة، وأما القدر فهو حادث لأنه يرجع إلى صفة فعل وهو الإيجاد، وما كان كذلك فهو حادث على طريقتهم في جعل الفعل من تعلقات القدرة دون أن يكون قائماً به. وقد ذكر الباجوري في شرح جوهرة التوحيد أن: "القدر عند الأشعرية: إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أراده تعالى، فيرجع عندهم لصفة فعل، لأنه عبارة عن الإيجاد وهو من صفات الأفعال ، وعند الماتريدية: تحديد الله أزلاً كل مخلوق

١- ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (دون طبعة)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، ١١٨/١ .

2 - الأشعرية: أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري؛ المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما، ومن عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه كان يقرر عين ما يقرر الأشعري أبو الحسن فيما بعد في مذهبه.(الشهرستاني، الملل والنحل، ص٩٤).

3 - الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، المواقف، المحقق عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م، ٢٦١/٣، الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ط٥، دار القلم للنشر، دمشق، ١٩٨٨م، ص ٧٢٩.

4 - الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص ٧٢٩.

5 - الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، المواقف،٢٦١/٣، واللقاني، شرح الناظم على الجوهرة ٦٣١/١

بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر إلى غير ذلك. أي: علمه تعالى أزلاً صفات المخلوقات، فيرجع عندهم لصفة العلم وهي من صفات الذات، فالقضاء عند الأشعرية: إرادة الله تعالى الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفات الذات عندهم، وعند الماتريدية: إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان، فهو صفة فعل عندهم، فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشعرية ، ولا كذلك عند الماتريدية "[١].

[1] - الباجوري، برهان الدين إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد، لجنة تحقيق التراث، ط١، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٦١.

القضاء والقدر عند الماتريدية [1]

تتفق الماتريدية مع السلف[2] والأشعرية على أن معنى القضاء والقدر اللغوي يذكر ويراد به الحكم، أو الأمر أو إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، كما أنه يذكر "ويراد به الإعلام والإخبار "[3]، ويذكر على أن " أصله انقطاع الشيء وتمامه "[4]. ويقولون" الطاعات والمعاصي كلها بقضاء الله، أي بخلقه وتكوينه " [5].

القضاء اصطلاحاً: "إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان"[6].

---

[1] - هم أتباع " محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، نسبة إلى (ماتريد) وهي محلة قرب سمرقند فيما وراء النهر، ولد بها ولا يعرف على وجه اليقين تاريخ مولده، بل لم يذكر من ترجم له كثيراً عن حياته، أو كيف نشأ وتعلم، أو بمن تأثر. ولم يذكروا من شيوخه إلا العدد القليل مثل: نصير بن يحيى البلخي، وقيل نصر وتلقى عنه علوم الفقه الحنفي وعلوم الكلام ". الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، ط٤، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٢٠هـ، ص ٩٥.

[2] - أتباع السلف الصالح التابعون لصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن سلك مسلكهم، واقتفى أثرهم من أهل الحديث في كل عصر ومصر، الذين نرجو أن يكونوا هم الفرقة الناجية. وطريقتهم الإيمان بكل ما جاء في الكتاب والسنة من شريعة وعقيدة، وإثبات صفات الله الواردة فيهما على ظاهرها اللائق بالله دون التورط في التأويل ظناً وتخميناً، ودون تشبيه وتمثيل جرأة على الله إذ ﭽ ﭡ ﭢ ﭣﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭼ [الشورى: ١١]، وهم أيضاً يقولون بالآيات الكونية الدالة على وجود الله العليم الحكيم، وأفعاله الصادرة عن حكمة بالغة كما لا يهملون الأدلة العقلية، إذ لا يجوز تعطيل العقل في مجال العقيدة وغيرها، لأن العقل أساس التكليف، ومناط الأهلية، إلا أنه لا يجوز أن يتجاوز حدوده ويتجاهل وظيفته، ويجمح في مجال الخيال الفاسد، والأوهام الكاذبة بعيداً عن نور الوحي.علي، أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي، الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، ط١، الناشر: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٨هـ، ص٢٤.

[3] - انظر النسفي، أبو المعين، تبصرة الأدلة، تحقيق كلود سلامة، ط١، الجفان والجابي للنشر، قبرص، ١٩٩٣م، ٢/ ٧١٥.

[4] - المرجع السابق، ص ٧١٦

[5] - المرجع السابق، ص ٧١٦

[6] - إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ضبط وتصحيح عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م، ص١٢٧.

القضاء اصطلاحاً كما عرفه الماتريدي في كتاب التوحيد قال :"الْقَضاء في حقيقَته الحكم بالشيء والْقطع على ما يليق بِه وأحق أَن يقطع علَيه فَرجع مرة إِلَى خلق الْأَشْياء لِأَنه تَحقيق كَونها على ما هي علَيه وعلى الأولى بِكُل شَيء أَن يكون على ما خلق إِذْ الذي خلق الْخلق هو الْحكيم الْعليم والْحكمة هي إِصابة الْحقيقَة لكل شَيء ووضعه موضعه قَالَ الله تَعالَى ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ ۝١٢﴾ [فصلت: ١٢]، وعلى ذَلِك يجوز وصف أَفعال الْخلق أَن قضى بِهن أَي خَلقهن وحكم كَقَوله ﴿فَٱقۡضِ مَآ أَنتَ قَاضٍۖ ۝٧٢﴾ [طه: ٧٢] بِمعنى احكم ومن ثمة سمى الْعالم قَاضِيا بِما يرد كل حق إِلَى محقه ويبين الذي هو حق ذَلِك وكَذَا قَوله ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٣٥﴾ [مريم: ٣٥] وكَذَلِك يجوز أَن يقَال حكم الله أَن فلَانا يفعل كَذَا في وقت كَذَا فَيكون مِنْه كَذَا في وقت كَذَا وحقّ هذَا أَن يكون حكم بِما علم أَنه يكون وحكم أَيضا بِالذي يستَحق الْفَاعل بِفعله من ذم أَو مدح ثَواب أَو عقَاب"[١].

والقدر يأتي معناه على وجهين:

الأول : " الحد الذي يخرج عليه الشيء، وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر، من حسن أو قبح، من حكمة أو سفه، وهو تأويل الحكمة أي يجعل كل شيء على ما هو عليه ويقدر كل شيء على ما هو الأولى به، لهذا تقول الماتريدية إن خلق فعل الكافر ليس بسفه ويستشهدون بقوله تعالى : ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ ۝٤٩﴾ القمر: ٤٩ ".

والثاني: فهو بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان ومكان، وحق وباطل، وما له من الثواب والعقاب "[٢].

وقد عرفوا القدر بأنه: " تحديده تعالى أزلا كل مخلوق بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان، وما يترتب عليه من طاعة وعصيان وثواب وعقاب وغفران"[٣]

---

[1] - الماتريدي، أبو منصور، التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، (دون طبعة)، دار الجامعات المصرية، ص٣٠٦.
[2] - النسفي، أبي المعين، تبصرة الأدلة، ص ٧١٦. الماتريدي، أبو منصور، التوحيد، ص٣٠٧.
[3] - اللقاني، شرح الناظم على الجوهرة ،ج١ ،ص٦٣١

المطلب الثالث : الفرق بين القضاء والقدر في الإسلام

اختلف علماء المسلمين في الفرق بين معاني القضاء والقدر على النحو الآتي :

القول الأول وهو قول الأشعرية أن : القضاء إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال"[١]. والقدر عند الأشعري هو:" إيجاد الله الأشياء على مقاديرها المحددة بالقضاء في ذواتها وصفاتها وأفعالها وأحوالها وأزمنتها وأسبابها كإيجاد الله الإنسان فعلاً على وجه الأرض طبق ما سبق في قضائه سبحانه"[٢].

قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى :" قال العلماء : القضاء هو الحكم الكلي الإجمالي في الأزل، والقدر جزئيات ذلك الحكم وتفاصيله "[٣] ، وقال في موضع آخر: " القضاء الحكم بالكليات على سبيل الإجمال في الأزل ، والقدر الحكم بوقوع الجزئيات التي لتلك الكليات على سبيل التفصيل ".[٤]

قال الجرجاني :" القدر خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء. والقضاء في الأزل، والقدر فيما لا يزال. والفرق بين القدر والقضاء هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها ".[5]

وقد فرق الكفوي في كلياته بين القضاء والقدر فقال: "القضاء هو الحكم الكلي الإجمالي على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد، مثل : الحكم بأن كل نفس ذائقة الموت والقدر هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب وتخصيص إيجاد الأعيان بأوقات وأزمان بحسب

---

[1] - الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، المواقف، المحقق عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م، ٢٦١/٣، الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ط٥، دار القلم للنشر، دمشق، ١٩٨٨م، ص ٧٢٩.

[2] - الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص ٧٢٩.

٣- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، ٤٧٧/١١

٤- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، ١٤٩/١١

[5] - الجرجاني، التعريفات، ص ١٩٦.

قابلياتها واستعداداتها المقتضية للوقوع منها، وتعليق كل حال من أحوالها بزمان معين وسبب مخصوص مثل: الحكم بموت زيد في اليوم الفلاني بالمرض الفلاني".[١]

وذكر الرازيين أن الفرق بين القضاء والقدر هو أن "القدر تقدير الأمور قبل وقوعها.

والقضاء: إنفاذ ذلك التقدير وخروجه من العدم إلى حد الفعل.

وهاتان الكلمتان: القضاء والقدر إن اجتمعتا ذكراً افترقتا معنى وإن افترقتا ذكراً اجتمعتا معنى، فإذا أطلق القدر شمل القضاء أيضاً وقد يستعمل كل منهما بمعنى الآخر[٢]. وقد يأتي التقدير بمعنى التسوية كما في قوله تعالى: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾ ﴾ [الفرقان: ٢]. فهنا وإن قدم القضاء على التقدير فالمعنى هو التسوية كقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ ﴾ [الأعلى: ٢]".[٣]

القول الثاني: وهو قول الماتريدية أن القدر هو" الحكم السابق. والقضاء هو الخلق ".[٤] ويأتي على خلاف بل على عكس القول السابق.

نقل الميداني عنهم أن:" القضاء هو الخلق الراجع إلى التكوين، كخلق الله الإنسان على ما هو عليه طبق الإرادة الأزلية. وهذا المعنى للقضاء يلتقي مع المعنى اللغوي الذي هو إتمام الشيء، ذلك أن الخلق هو إتمام فعل الإيجاد. والقدر: هو التقدير وهو جعل الشيء بالإرادة على مقدار محدد قبل وجوده، ثم يكون وجوده في الواقع بالقضاء على وفق التقدير "[5].

وقد مثل الميداني على ذلك بمثال وجود الإنسان بقوله: "إرادته تعالى في الأزل إيجاد الإنسان على وجه مخصوص وصورة مخصوصة محددة المقادير. وهذا المعنى للقدر يلتقي مع

---

1 - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ١١١٥/١

2 - أبو زرعة الرازي، أبو حاتم الرازي، ألانتصار، شرح محمد بن موسى آل نصر، ط١، الدار الأثرية، عمان، ٢٠٠٨م، وانظر ابن عثيمين، محمد بن صالح، المجموع الثمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، ط١، مكتبة الثقافة، عدن، ١٤١٠ه، ١٥٤/١.

3 - أبو زرعة الرازي، أبو حاتم الرازي، ألانتصار، ص١١٢.

٤- الأشقر، عمر، القضاء والقدر، ط ١، مكتبة الفلاح، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٢٧.

5 - الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ط١٥، دار القلم، دمشق، ٢٠١٠م، ص ٦٢٦.

المعنى اللغوي الذي هو تبيين كمية الشيء، إذ إن تخصص الإرادة إنما هو تبيين لجميع المقادير والكميات والكيفيات "[١].

إن المعنى الذي ذهب الماتريدية هو خلاف ما ذهب إليه الأشعرية من قبل كما بين ذلك عبد الرحمن الميداني قائلاً: " ما فسر به القضاء عند الأشعري يشبه ما فسر به القدر عند الماتريدية وما فسر به القضاء عند الماتريدية يشبه ما فسر به القدر عند الأشعري ومن هنا نرى التقاء أهل السنة من أشاعرة وماتريدية وغيرهم على مدلولات متشابهة وإن تبادلت تسمياتها "[٢].

بل إن كلامه يوحي بأن مذهب السلف يلتقي مع الأشعرية والماتريدية إذ يقول وهنا يتم التقاء أهل السنة ومن المعلوم أن السلف والأشعرية والماتريدية هم جميعاً مكون أهل السنة كما نعلم.

قال ابن بطال : القضاء هو المقضي مراده بالمقضي المخلوق، وهذا هو قول الخطابي فقد قال في معالم السنن:" القدر اسم لما صار مقدراً عن فعل القادر، كالهدم والنشر والقبض: أسماء لما صدر من فعل الهادم والقابض والناشر. والقضاء في هذا معناه الخلق كقوله تعالى: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ ﴿١٢﴾ ﴾ [فصلت: ١٢]، أي : خلقهن"[٣]

ويقول ابن الأثير في كتاب النهاية أن: " القضاء مقرون بالقدر، والمراد بالقَدر: التقْدير، وبالقضاء: الخَلْق" [٤].

القول الثالث: وهو القول الذي ذهب إليه الإمام الراغب الأصفهاني من أن :" القضاء من الله تعالى أخص من القدر؛ لأنه الفصل بين التقدير، فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع "[٥].

---

[1] - المرجع السابق، ص ٦٢٦.

[2] - انظر الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها ، ص ٦٢٦.

[3]- الخطابي، أبو سليمان أحمد بن محمد البستي، معالم السنن [وهو شرح سنن أبي داود]، ط١، الناشر: المطبعة العلمية، حلب، ١٩٣٢م، ٣٢٢/٤.

[4] - ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، ومحمود محمد الطناحي، (دون طبعة)، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ٧٨/٤ .

[5] - الأصفهاني، المفردات، ص٣٠٧ .

والذي يبدو لي أن القول الأول هو القول الراجح في الفرق بين القضاء والقدر وذلك بقرينة الاستعمال اللغوي لكل من المصطلحين في لغة العرب كما مر في التعريف اللغوي لهما. فالقضاء كلمة فيها معنى الحكم الأزلي وفيها معنى الحكم الإجمالي أما التقدير من الناحية اللغوية فكلمة فيها معنى وقوع الأمر وحصوله وهذا ما أشار إليه أصحاب القول الأول والله أعلم.

ويمكن لنا أن نمثل عليهما بمثال يبين كيف أن كل واحد منهما يشكل مرحلة من المراحل فمثلهما كمثل صناعة سيارة إذ تمر بمرحلتين، مرحلة التصميم والهندسة وهي التي تقابل مرحلة القضاء الأزلي ثم مرحلة التنفيذ وهي ما يقابل مرحلة القدر حين يقع في الواقع ولله المثل الأعلى.

ومما تقدم نلاحظ كما يرى ابن الأثير أن "القضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر فالقدر بمنزلة الأساس والقضاء بمنزلة البناء، فمن لم يفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه "[١].

[1] - ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٧٨/٤

المطلب الرابع: مراتب القضاء والقدر

ذهب علماء السلف إلى أن للقضاء والقدر مراتب بينها ابن القيم في كتابه شفاء العليل وقد شرحها صاحب معارج القبول بشرح سلم الوصول وتأتي هذه المراتب على النحو الآتي:

الْمرتَبَةُ الْأُولَى: الْإِيمان بِعلْمِ الله عز وجل الْمحيط بِكُل شَيء من الْموجودات والْمعدومات والْممكنَات والْمستَحيلَات. فَعلم ما كان وما يكُون وما لَم يكُن لَو كان كَيفَ يكُون، وأَنه علم ما الْخَلْقُ عاملُون قَبلَ أَن يخْلُقَهم وعلم أَرزاقَهم وآجالَهم وأَحوالَهم وأَعمالَهم في جميع حركَاتهم وسكنَاتهم وشَقَاوتهم وسعادتهم ومن هو منْهم من أَهل الْجنة ومن هو منْهم من أَهل النارِ من قَبل أَن يخْلُقَهم ومن قَبل أَن يخْلُقَ الْجنةَ والنار علم دق ذَلك وجليلَه وكَثيره وقَليلَه وظَاهره وباطنَه وسره وعلَانيتَه ومبدأَه ومنْتَهاه، كُل ذَلك بِعلْمه الذي هو صفَتُه ومقْتَضى اسمه الْعليمِ الْخَبِيرِ عالِمِ الْغَيبِ والشهادة علامِ الْغُيوبِ. والأدلة على هذا كثيرة في القرآن الكريم منها قوله تَعالَى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأۡتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ٣ ﴾ [سبأ: ٣][1]

الْمرتَبةُ الثانيةُ من مراتبِ الْإِيمانِ بِالْقَدرِ: الْإِيمان بِكتَابِ الله تَعالَى الذي لَم يفَرطْ فيه من شَيء. أي: الإيمان بأن الله تعالى قد خط أقدار الناس وأفعالهم وما هو كائن وواقع في حياتهم قبل حدوثه في كتاب لا ينقص منه شيء ولا يغيب عنه شيء، قَالَ الله عز وجل: ﴿ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ

[1] - الحكمي، حافظ بن أحمد بن علي ، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، المحقق : عمر بن محمود أبو عمر، ط١، ١٩٩٠ م، الناشر : دار ابن القيم – الدمام،٩٢٠/٣. وانظر أبو زرعة الرازي، وأبو حاتم الرازي، ألانتصار، ص١٢٠.

مِن شَيْءٍ ﴿٣٨﴾ ﴾ [الْأَنْعامِ: ٣٨] وقَالَ تَعالَى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾ ﴾ [يس: ١٢] [1].

والْإِيمان بِكتَابة الْمقَادير يدخُلُ فيه خَمسةُ تَقَادير: وهذه المرتبة من مراتب الإيمان بالقضاء والقدر تنقسم إلى خمسة أقسام على النحو الآتي:

الْأولُ: التقْدير الْأزلي: قَبلَ خَلْق السماوات والْأرضِ عنْدما خَلَقَ الله تَعالَى الْقَلَم، كَما قَالَ ربنَا تَبارك وتَعالَى: ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا ﴿٥١﴾ ﴾ [التوبة: ٥١][2].

الثاني من تَقَاديرِ الْكتَابة: كتَابةُ الْميثَاق يوم أَلستُ بِربكُم، قَالَ تَعالَى ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ ﴾ الأعراف: ١٧٢[3].

الثالِثُ: التقدير الْعمري عنْد تَخْليق النطْفَة في الرحمِ، فَيكْتَب إِذْ ذَاك ذُكُوريتُها وأُنُوثَتُها والْأجلُ والْعملُ والشقَاوةُ والسعادةُ والرزقُ وجميع ما هو لَاق فَلَا يزاد فيه ولَا ينْقَص منْه قَالَ الله تَبارك وتَعالَى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ

---

[1] - الحكمي، حافظ بن أحمد بن علي ، معارج القبول، ٩٢١/٣. وانظر ابن قيم الجوزية، شفاء العليل، ص

[2] - الحكمي، حافظ ، معارج القبول، ٩٢٨/٣. وانظر ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق السيد محمد السيد، وسعيد محمود، ط١، دار زمزم، الرياض، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٤م، ص١٧. وانظر أبو زرعة الرازي، وأبو حاتم الرازي، ألانتصار، ص١١٢.

[3] - المرجع السابق، ٩٣٠/٣-٩٣١.

لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ ﴿٥﴾ ﴾ [الحج: ٥] [١].

الرابع: التقدير الحولي في ليلة القدر، يقدر فيها كل ما يكون في السنة إلى مثله، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ حمٓ ﴿١﴾ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾ فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾ أَمۡرٗا مِّنۡ عِندِنَآۚ إِنَّا كُنَّا مُرۡسِلِينَ ﴿٥﴾ ﴾ [الدخان: ١-٥] [٢].

الخامس: التقدير اليومي: وهو سوق المقادير إلى المواقيت التي قدرت لها فيما سبق، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ يَسۡـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الرحمن: ٢٩] [٣].

المرتبة الثالثة من مراتب الإيمان بالقدر: الإيمان بمشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة وهما يجتمعان فيما كان وما سيكون، ويفترقان في ما لم يكن ولا هو كائن. فما شاء الله تعالى كونه فهو كائن بقدرته لا محالة ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾ [يس: ٨٢] وما لم يشأ الله تعالى لم يكن لعدم مشيئة الله تعالى إياه ليس لعدم قدرته عليه ﴿ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ ﴿٣٥﴾ ﴾ [الأنعام: ٣٥] [٤].

المرتبة الرابعة: مرتبة الخلق وهو الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى خالق كل شيء فهو خالق كل عامل وعمله، وكل متحرك وحركته، وكل ساكن وسكونه، وما من ذرة في السموات ولا

---

[1] - الحكمي، حافظ ، معارج القبول، ٩٣٤/٣. وانظر ابن قيم الجوزية، شفاء العليل، ص٥١. وانظر أبو زرعة الرازي، وأبو حاتم الرازي، ألانتصار، ص١١٣.

[2] - الحكمي، حافظ ، معارج القبول، ٩٣٧/٣. وانظر ابن قيم الجوزية، شفاء العليل ص٥٩. وانظر أبو زرعة الرازي، وأبو حاتم الرازي، ألانتصار، ص١١٤.

[3] - الحكمي، حافظ ، معارج القبول، ٩٣٧/٣. وانظر ابن قيم الجوزية، شفاء العليل، ص٦١. وانظر أبو زرعة الرازي، وأبو حاتم الرازي، ألانتصار، ص١١٤.

[4] - الحكمي، حافظ ، معارج القبول، ٩٤٠/٣. وانظر ابن قيم الجوزية، شفاء العليل، ص١٠٩. وانظر أبو زرعة الرازي، وأبو حاتم الرازي، ألانتصار، ص١٢١.

في الأرض إلا والله سبحانَه وتَعالى خَالِقُها وخَالِقُ حركَتها وسكُونها، سبحانَه لا خَالِقَ غَيره ولا رب سواه[1].

---

[1] - الحكمي، حافظ ، معارج القبول، ٣/٩٤٠. وانظر أبو زرعة الرازي، وأبو حاتم الرازي، ألانتصار، ص١٢٥.

المبحث الثالث : مقارنة بين مفهوم القضاء والقدر في اليهودية والإسلام.

لا بد في البداية من الإشارة إلى أن الفكر الديني اليهودي يخلو من تعريف واضح لمفهوم القضاء والقدر، غير أن هذا لا يعني بالضرورة خلوه من المفهوم ذاته. فمما سبق من كلام علماء اللاهوت يمكن أن نخرج بخلاصة واضحة لمفهوم القضاء والقدر عندهم ونحاول مقارنتها بما جاء في كتب متكلمي المسلمين حول نفس الموضوع.

ارتبط مفهوم القضاء والقدر عند اليهود بمفهومي؛ حرية الإنسان وقضية الخير والشر، ولذا كان ارتباطه بهما سبباً من أسباب التناقض في موقف الفكر الديني اليهودي، حيث لما كان الحديث عن مفهوم الحرية جاء عندهم أن الإنسان حر مريد يختار قدره .

ولكن لما كان الحديث عن مفهوم الخير والشر، وأن الإنسان تتجسد فيه مفاهيم الألوهية استحال عندهم أن يكون الإنسان عندها مخيراً لفعل الشر؛ إذ عندها إذا فعل الإنسان الشر فإنه يكون صورة سلبية عن الله، والله لا يصدر عنه الشر؛ ومن هنا فإن الإنسان ليس مخيراً في فعل الشر من وجهة نظر الفكر الديني اليهودي، بل هو مجبر عليه أو مسير فيه .

غير أن هذا الفكر لا يبين لنا بصورة أو بأخرى من الذي أجبر الإنسان أو سيره؟ وكيف يكون ذلك؟ إذ إن كون الإنسان مخيراً في فعل الشر يعد منقصة في حق الله؛ فإن الزعم بأن الله أجبر الإنسان على فعل الشر، ثم يحاسبه عليه قول في غاية الخطورة، ويتعارض مع مفهوم العدل الإلهي الذي يقتضيه مفهوم حرية الاختيار، سواء كان اختيار الإنسان للخير أم للشر.

وإذا كان الفكر الديني اليهودي المعاصر قد تطرق إلى هذه المسأله متمثلاً في ما كتبه مارتن بوبر[1] فإنه لم يجب على هذه الإشكالية اللاهوتية في الفكر الديني اليهودي، فلم يزد بوبر

---

[1] - مارتن بوبر: ولد في فيينا في الثامن من فبراير عام ١٨٧٨ م، لعائلة عريقة وثرية من أحبار اليهود الأرثذوكس، تأثر بعلم والده وجده حيث برع جده بالجمع بين الثقافة في الأدب العبري وفقه اللغة، وعلوم اللاهوت، وفضلاً على تحليه بالورع والتقوى فقد كان متصوفاً حسيدياً، كما أصبح بوبر مثله، إلا أن مارتن بوبر تابع دراسته للفلسفة، وأصبح فيلسوفاً دينياً وقد ألف عدة مؤلفات منها: ألانا وألانت، ورواية بعنوان: من أجل السماء، وضح من خلالها حقيقية الإيمان والحب الإلهي الخير والشر، ويظهر مذهبه الحسيدي فيها بعض الشيء إلا أن كتاباته الدينية أكثر وضوحاً الكتاب: قاسم، علي حسين، الله والإنسان في الفكر اليهودي المعاصر، (دون طبعة)، المكتبة المصرية للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص ١٧-٣٥.

على ما جاء في مصادر اليهودية في أن "الإنسان حر في أن يختار الله أو يرفضه" [١] ولكن الكثير من شرور الحياة يأتي من "رفض الإنسان لله أو تراجعه عنه". [٢]

وهذا كلام لا يوضح لنا حقيقة موقف الفكر الديني اليهودي من مفهوم فعل الشر وإرادته، وأكثر من هذا يأتي تفسيرهم – تفسير بعض فلاسفة اليهود في العصور الوسطى - في أن الشر كامن في سوء استعمال الإرادة لا في الإرادة ذاتها، على خلاف الخير الكامن في ذات الإرادة. [٣]

وقد بينت نصوص التوراة أن الإنسان منح الإدراك والإرادة ووفقاً لهذه النصوص فإن الإنسان قادر على اختيار طريق الطاعة أو المعصية، ووفقاً لاختياره وإرادته ينال إما رضا الله أو غضبه.

كما عامل اليهود الإنسان بصفته مقدساً يمثل صورة الله على الأرض فإذا ما أخطأ فإنه ينكر صورة الله، بناء على هذا التصور جعلوا حبس حرية الإنسان إذا أخطأ عمل غير لائق، على اعتبار أن الله تعالى وحده القادر على تقييد حرية الإنسان لا غير، لذلك على الإنسان أن ينمي إحساسه الداخلي بالله حتى يؤدي ارتقاء الشعور والصلة بالله إلى جعل الإنسان كائناً مقدساً، فتظهر معاملة اليهود مع الآخرين مظاهر مقدسة.

يحمل اليهودي مسؤولية خطيئة آدم ولا تقر اليهودية فعل الذنوب والخطايا وذلك كما بينه التوراة في سفر التكوين، بل تبين نصوص التلمود أن من أراد فعل الخطيئة فليلبس لباساً أسود كي لا يهين الله علانية، مما يعني تورعهم عن فعل المعاصي علانية.

ونجد نصوصاً تلمودية تناقض المبدأ السابق وتبرئ اليهود من الشرور أو المعاصي كافة، ويعتبرون أن الله تعالى هو المسؤول عن أفعال الإنسان كافة، لذا فالإنسان غير مستحق للعقاب على أي شيء يصدر منه لأن الله تعالى هو السبب في هذا.

أما بالنسبة لعلماء اليهود فنجدهم لم يحددوا لمفهوم القضاء والقدر معنى واضحاً ولا تعريفاً معتمداً. فابن ميمون ربط معنى القضاء والقدر بموضوع الخير والشر وفصل فيه وبين أنواعه.

---

[1]- قاسم، علي حسين، الله والإنسان في الفكر اليهودي المعاصر، ص ١٥٧.

[2]- المرجع السابق، ص١٥٧.

[3]- انظر المرجع السابق، ص ١٥٧.

كما ذكر ابن ميمون أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة وهو حر مريد مختار، والله تعالى عادل لا يصدر عنه الظلم، فلا يكلف الإنسان ما لا يطيق.

ونجد فيلون الأسكندري يبين مفهوم الشر شبيهاً لما عند ابن ميمون ويربط مفهوم الخطيئة بمفهوم الشر ويربط كلا المفهومين بفساد الإرادة لدى الإنسان فيما إذا حصلت منه الخطيئة. ويصرح بحرية الاختيار للإنسان وعدم توجيه الله تعالى له للخير أو للشر ويبين أن هذا من فضل الاختيار.

أما اسبينوزا فقد ربط مفهوم القضاء والقدر بمفهوم الخير والشر، لكن على طريقة مغايرة لما جاء عند ابن ميمون، فاعتبر أن الخير كل ما يقود إلى اللذة ويشبع الرغبة، والشر كل ما يشعر بالألم. وعزى عدم تمييز الإنسان للخير والشر لعدم صلته بالله تعالى مما يفقده حسن الاختيار بين الخير والشر.

كما اعتبر أن إيمان الشخص يعتمد على طاعته لله وعمله الخير؛ فمن كانت أعماله خيره نسب له الإيمان بغض النظر عن اعتقاده، ومن كانت أعماله شريره نسب إليه عدم الإيمان رغم اتفاقه لفظياً مع الآخرين.

وضع اسبينوزا مبادئ للإيمان وخص المبدأ الرابع بقوله :" لله الحق والقدرة على كل شيء، وهو لا يجبر على أفعاله بل يفعل ما يشاء بمشيئة مطلقة وبفضل ينفرد به. وعلى حين أن طاعته واجبة على الجميع فإنه لا يطيع أحدا "[١].

في حين أن مفهوم القضاء والقدر في الفكر الإسلامي ساطع واضح ليس فيه غموض، فالمسلمون يذهبون إلى أن الإنسان مخير في أعماله، مريد لما يفعل في فعل الخير والشر، وأنه ليس مجبراً على فعل أي منهما ولا يتناقض هذا مع مفهوم خيرية الإنسان وفطرته، إذ إن الفطرة في الفكر الإسلامي هي خلق الإنسان مريداً للخير والشر بحسب اختياره .

وهو مفهوم مرتبط بعلم الله الأزلي المطلق باختيار الإنسان علماً كاشفاً لا مؤثراً، وهذا المعنى لا يتعارض بصورة مع مفهومي الاختيار والإرادة اللذاين يشكلان وفق الفكر الإسلامي محوراً هاماً من محاور وجود الإنسان به يرتبط مفهوم الحساب والثواب والعقاب

[1] - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص ٣٥١.

الفصل الثاني: موقع القضاء والقدر في اليهودية والاسلام .

المبحث الأول : موقع القضاء والقدر في اليهودية

المبحث الثاني : موقع القضاء والقدر في الإسلام

المبحث الثالث : مقارنة بين موقع القضاء والقدر بين اليهودية و الإسلام

الفصل الثاني : موقع القضاء والقدر في اليهودية والاسلام .

المبحث الأول : موقع القضاء والقدر في اليهودية

المطلب الأول : أركان الإيمان في اليهودية

لا يجد الباحث في اليهودية كتباً مختصة ببيان أركان الإيمان عند اليهود وتفصيلها كما هو الشأن في الإسلام حتى يعرف مكانة القضاء والقدر في الديانة اليهودية، غير أن الباحث إذا ما أمعن النظر فيما كتب موسى بن ميمون فسيجد محاكاة لما يجده عند علماء المسلمين من بيان مفصل واضح متكامل لأصول الإيمان ومبادئه بشكل مفصل يرسم معالم العقيدة الإسلامية؛ فكأن موسى بن ميمون نظر في مصادر الدين اليهودي فلم يجد ما يمثل هذا التصور فوضع هذه الأصول الثلاثة عشر والتي يمكن أن يطلق عليها بأنها أركان الدين اليهودي وهي:

١. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق، تبارك اسمه هو الموجد والمدبر لكل المخلوقات. وهو وحده الصانع لكل شيء فيما مضى وفي الوقت الحالي وفيما سيأتي.
٢. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه واحد لا يشبهه في وحدانيته شيء بأية حال، وهو وحده إلهنا كان منذ الأزل وهو كائن وسيكون إلى الأبد.
٣. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه هو الأول والآخر.
٤. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه، ليس جسماً ولا تحده حدود الجسم، ولا شبيه له على الإطلاق.
٥. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه هو وحده الجدير بالعبادة ولا جدير بالعبادة غيره.
٦. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن كل كلام الأنبياء حق.
٧. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن نبوة سيدنا موسى عليه السلام كانت حقاً، وأنه كان أباً للأنبياء ،من جاء منهم قبله ومن جاء بعده.
٨. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن كل التوراة الموجودة الآن بأيدينا هي التي أعطيت لسيدنا موسى عليه السلام.

٩. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن هذه التوراة غير قابلة للتغيير، وأنه لن تكون شريعة أخرى سواها من قبل الخالق تبارك اسمه.
١٠. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق، تبارك اسمه عالم بكل أعمال بني آدم وأفكارهم، لقوله: (هو الذي صور قلوبهم جميعاً وهو المدرك لكل أعمالهم).
١١. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه، يجزي الحافظين لوصاياه ، ويعاقب المخالفين لها.
١٢. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بمجيء المسيح ومهما تأخر فإنني أنتظره كل يوم.
١٣. أنا أؤمن إيماناً كاملاً بقيامة الموتى، في الوقت الذي تنبعث فيه بذلك إرادة الخالق تبارك اسمه وتعالى ذكره الآن وإلى أبد الآبدين.

ومن هذه الأصول الأصل العاشر والحادي عشر اللذان يحملان إشارة إلى مفهوم القضاء والقدر، وإن لم يكن فيهما تصريح بذلك حيث يقول في الأصل العاشر: "أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق ، تبارك اسمه عالم بكل أعمال بني آدم وأفكارهم ، لقوله :(هو الذي صور قلوبهم جميعاً وهو المدرك لكل أعمالهم) ويقول في الأصل الحادي عشر: أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه، يجزي الحافظين لوصاياه، ويعاقب المخالفين لها"[١]، وهذان الأصلان يبرزان أن مسألة القضاء والقدر وإن لم يكن مصرحاً بها في هذه الأصول إلا أنها ليست مسألة عابرة في الدين اليهودي بل إنها ركن من أركان الدين .

إذا صح تفسيرنا لهذين الأصلين فالذي يتضح من هذه النصوص وجود خلفية دينية عند اليهود عن موضوع القضاء والقدر؛ كما يتضح ارتباط هذه المسألة بصفات الله تعالى وبخاصة صفة العلم الأزلي، فهم يصرحون بعلم الله السابق لعلم جميع المخلوقات وأعمالهم، وهذا يتفق مع ما برسالة محمد عليه السلام من بيان، ويبين تقديس الله تعالى واعترافهم بأن علمه محيط بأعمال الإنسان بل وبفكره أيضاً، ويؤمنون بكون الله تعالى يجازي المحسنين ويعاقب المذنبين.

ومن هنا فإذا ما تم اعتماد موقف ابن ميمون ليشكل مرجعية يستند إليها في بيان أركان الدين اليهودي وهو ما سنقوم به لأغراض هذا البحث فإن المسألة تصطبغ بمرجعية دينية نصية [٢].

1- ظاظا، حسن، الفكر الديني اليهودي،ط٢، دار القلم، دمشق، دار العلوم، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٣٤-١٣٥.

2 - وإن كنت في حقيقة الأمر لا أميل إلى أن أعد كلام ابن ميمون حاسماً ويمثل مرجعية تشبه النص أو تقاربه كما هو الشأن في ذكر أركان الإيمان عند المسلمين والتي نص عليها كلام النبي صلى الله عليه وسلم الوحي المقطوع به.

المطلب الثاني: موقع القضاء والقدر في آراء الفرق اليهودية

عند البحث في مواقف الفرق اليهودية من مسألة القضاء والقدر نجد ثمة أمرين لابد من ذكرهما الأمر الأول : أن مسألة أصول الإيمان لم تتقرر في اليهودية بشكل متفق عليه يمكن من خلاله الحكم على مواقف الفرق وصحة إنتسابها إلى اليهودية، ذلك أن علماء اليهود خلافاً لعلماء المسلمين لم يقرروا شيئاً من ذلك إلا ما ذكره ابن ميمون[١] في أصوله الثلاثة عشر التي سبق ذكرها، وعند قراءة هذه الفرق - وليس هذا مقام تفصيل عقائدها - نجد أن لكل فرقة مجموعة من المبادىء والأصول تتقاطع في بعضها وتتباين في بعضها حتى ليبدو للقارىء أن ليس ثمة أموراً متفقاً عليها بين هذه الفرق إلا النزر اليسير. وأما في القضاء والقدر فإن ما جاء عن هذه الفرق لم يذكر شيئاً لا بالإثبات ولا بالنفي لهذا المبدأ إلا عند بعض الفرق مثل فرقة الصدوقيين[٢]، حيث جاء في بيان أصولهم أنهم لا يؤمنون بالقضاء والقدر[٣]. ونقل عنهم الدكتور أحمد شلبي أنهم يؤمنون بحرية الاختيار، ويرون أن الأفعال مخلوقة للإنسان وليس لله، وأن الإنسان يحاسب على أعماله في الدنيا، ويؤمنون أن العمل الصالح ينتج الخير والبركة، وأن العمل السيء يسبب لصاحبه الأزمات والمتاعب. وهذا أمر مبني عندهم على إنكارهم لحقيقة البعث واليوم الآخر والجنة والنار[٤].

١- وهذا ما أكد عليه الباحث ألان أنترمان في كتابه اليهود عقائدهم الدينية وعباداتهم حيث قال:"ولم تبدأ محاولة صياغة قانون إيمان يهودي حقاً، إلا في القرن الثاني عشر بتعليقات موسى بن ميمون وشروحه على المشناة إذ خاص بثلاثة عشر أساساً من أسس العقيدة. أنترمان، ألان، اليهود عقائدهم الدينية، ص ٨١.

[2] - **الصدوقيون**: ومنها الصدوقية،" نسبة إلى مؤسسها صدوق الكاهن. وهم أصحاب أوزيريس، المسمى بالعبرية عزير. ويقال إن فرقتهم لم تزل موجودة باليمن، وهم أرباب الغنى والثروة والجاه والمقام، ويعتبرون بمثابة الأحرار في الدين والسياسة، ويتمسكون بأسفار موسى الخمسة فقط. ولا يعترفون بغيرها، وكانوا قريبين جداً من الفرقة الإسرائيلية إلا في بعض الفروع . وقد تأثر الصدوقيون بفلسفة أبيقور اليوناني، فاعترفوا بوجود الله، لكنهم أنكروا البعث والحشر والنشر، ووجود الأرواح، وخلود النفس وقيامة الأموات". الدملوجي، فاروق ، تاريخ الأديان ،(دون طبعة)، الأهلية للنشر، بيروت، ٢٠٠٤م،ص٤٥٠.

[3] - انظر ظاظا، حسن، الفكر الديني اليهودي، ص ٢١٦.

[4]- انظر شلبي، أحمد، مقارنة أديان، (دون طبعة)، مكتبة النهضة المصرية النشر، القاهرة، ١٩٦٦م، ص٢٠٠، أسود، عبد الرزاق محمد، موسوعة الأديان والمذاهب، ط٢، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ٢٠٠٠م، ١٩٢/١.

وجاء عند الفريسيين[١] " أن الأفعال يمكن أن تتأثر بالقضاء والقدر ولكنها غير واقعة بهما"[٢].

وفي تعليق على آراء الفرق اليهودية في مسألة القضاء والقدر قال الشهرستاني :" وأما القول بالقدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين في الإسلام . فالربانيون كالمعتزلة فينا، والقراؤون كالمجبرة والمشبهة "[٣]. فالربانيون من هذا النص يشبهون المعتزلة في إعطاء الإنسان الحرية الكاملة بالتصرف بأفعاله وليس لله سبحانه علاقة بالفعل الإنساني، أما القراؤون فهم يشبهون الجبرية القائلين بأن الإنسان ليس له دور في أفعاله من إيجاد أو إعدام بل الأمر كله لله.

كما بين الدكتور حسن ظاظا أن فرقة الأسينيين[٤] "تبعاً لإيمانهم بالقضاء والقدر فكانوا يؤمنون بأن الله هو المتصرف في كل شيء، وليس من الضروري أن تتفق تصرفاته مع اجتهادات عقولنا"[5].

---

[1] - **الفريسيون:** ومنها الفريسيون، وهي كلمة عبرانية تأتي بمعنى المفروزين أو المعتزلة، وذلك لاعتزالهم الشعب، باعتبار أنهم كهان. وهم الفقراء والصعاليك والعباد والزهاد، وأخذوا بالفلسفة اليونانية ، وخاصة منها فلسفة زينون وكريستبوس، يقفون عند ظاهر الشريعة ويتمسكون بالتقاليد ويقرون بقيامة الأموات، ووجود الأرواح. (الدملوجي، فاروق، تاريخ الأديان، ص٤٥٠.)

[2]- شلبي، أحمد، مقارنة أديان،ص١٩٧

[3] - الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ٢١٢/١

[4] - **الأسينيون أو الآزيون**: ومنها فرقة الآزيون، أو الأسينيون، وهم فرع من الفريسيين، أخذوا بالفلسفة الكلبية اليونانية، فكانوا يدرسون علم الطب، والأدب والفلسفة، وكانوا يؤمنون بالسعادة بعد الموت، إلا أنهم يشكون في الدينونة، ويرتابون من الحشر والميزان. وكان طراز معيشتهم أشبه بالكهان، وهم من العمال والفلاحين والعطلة والسفلة. ومع ما هم فيه من الفقر يعملون البر والإحسان لإخوانهم وزملائهم الفقراء، ويواسون المرضى وذوي الآلام، وطريقتهم الاشتراك بالأموال إن قلت أو كثرت، ولكل فرد منهم أن يأخذ ما يلزمه من مال إخوانه لقضاء حاجته. وقد كانوا أشبه بجمعية خيرية منهم بفرقة دينية. تنحصر عبادتهم بتقديس الشمس عند طلوعها، ولا يأكلون لحماً ولا يشربون خمراً، ويبالغون في طهارة أجسامهم ويصومون كثيراً ويحترمون أيام السبت ويقرأون العزائم، ويفسرون الأحلام ويشتغلون بالسحر وكشف المستقبل. وإخراج الشياطين من المرضى، ولا يتدخلون في أمور الكهنة والرؤساء ولا يعارضون الفرق الدينية الأخرى. انظر الدملوجي، فاروق، تاريخ الأديان، ص٤٥٠ .

[5]- ظاظا، حسن، الفكر الديني اليهودي، ص ٢٢٧، وانظر محمد الخطيب، مقارنة أديان، ط١، ٢٠٠٨م، ط٢، ٢٠٠٩م، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ص١٢٧.

ومن فرق اليهود المقاربة [1] وقد مال صاحبها يهودا إلى القول بالقدر وأثبت الفعل حقيقة للعبد وقرر الثواب والعقاب عليه وشدد في ذلك [2].

وهكذا فإن الفرق اليهودية لم تكن على رأي واحد في القضاء والقدر وموقعه من الديانة اليهودية بل الاختلافات كانت بينهم عميقة ، فالصدوقيون منكرون للقضاء والقدر، بينما الفريسيون يعتبرون القضاء والقدر يؤثر تأثيراً بالأفعال، لكن ما مدى هذا التأثير الذي لا تقع الأفعال بسببه؟!

أما الأسينيون فكانوا الأقرب للمسلمين لما قالوا إن الله هو المتصرف بكل شيء مع إيمانهم بالقضاء والقدر، لكنهم اختلفوا مع أصحابهم من الفرق اليهودية القائلين بالإنكار أو بالتأثر.

---

[1] - المقاربة: هم أصحاب رجل من همدان قيل أن اسمه يهودا، كان يحث على الزهد وكثرة الصلاة والنهي عن تناول اللحوم وألانبذة. الشهرستاني ، الملل والنحل ، ٥٦/٢.

[2] - الشهرستاني، الملل والنحل ، ٥٦/٢.

المبحث الثاني : موقع القضاء والقدر في الإسلام

المطلب الأول : حكم الإيمان بالقضاء والقدر في الإسلام

إن الإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان الإيمان؛ فواجب كل مسلم الإيمان به، وإلا يعد ناقضاً لإيمانه، وهذا مما أجمع عليه علماء الأمة منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا وأصبح معلوماً من الدين بالضرورة بحيث يكفر منكره.

وقد بين عبد الغني معنى الإيمان بالقدر بأنه: " التصديق الجازم بأن كل ما يقع من الخير والشر فهو بقضاء الله وقدره، وأن جميع ما يجري في الآفاق وفي الأنفس من خير أو شر فهو مقدر من الله تعالى، ومكتوب قبل خلق الخليقة، وكل شيء بإرادة الله ولا يخرج عن مشيئته في الأرض ولا في السماء، ولو أراد الله تعالى أن يعبده كل خلقه ما عصاه أحد، بيده كل شيء يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير(...)، فالله سبحانه وتعالى لا يخرج عن إرادته وسلطانه شيء، ولا يصدر شيء إلا بتقديره وتدبيره سبحانه، ولا يسأل عما يفعل، وذلك لكمال حكمته وقدرته وعظيم سلطانه "[١].

وقد ورد معنى وجوب الإيمان بالقضاء والقدر عند مصطفى الخن في كتابه العقيدة الإسلامية:

" أنه يجب على المكلف أن يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى علم أولاً بجميع ما يقع في المستقبل من أفعال العباد وغيرها، وأراد وقوعها في زمنها المحدد كما يجب عليه أن يؤمن بأنه سبحانه إنما أوجدها حين أوجدها على القدر المخصوص والوجه المعين الذي سبق العلم به والإرادة له "[٢].

وبناء على ذلك يقول الخن :" أنه لا علاقة للقضاء والقدر بمسألة الجبر مطلقاً كما يتوهم بعض الناس، لأن الله سبحانه بموجب ألوهيته، لا بد أن يكون عالماً بما سيفعله عباده من مختلف

---

1 - عبد الغني، سيد، العقيدة الصافية، تقديم : سعود بن إبراهيم الشريم، ط١، طباعة إدارة المطبوعات، مكة المكرمة،١٩٩٦م،ص ٢١٨ .

٢ - الخن، مصطفى مستو محيي الدين، العقيدة الإسلامية أركانها – حقائقها – مفسداتها، ط١، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٩٩٦م، ص ٤٦١ .

الأعمال وبما سيقع ويحصل في ملكه وأنه مريد له، وإلا كان ذلك نقصاً في صفاته التي ذكرناها، ثم لا بد أن تقع هذه الأمور مطابقة لعلم الله عنها، وإلا لانقلاب علمه جهلاً وهو محال "[١].

ويبين الخن قائلاً :" فقد علمت أن صفة العلم صفة كاشفة وكل شأنها أنها تكشف الأمور على ما هي عليه، أو على ما ستوجد عليه، وهو شيء لا علاقة له بالجبر والاختيار "[٢].

وهذا ما عناه الإمام الخطابي فيما نقله عنه الإمام النووي في شرح صحيح مسلم :" وقد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر إجبار الله سبحانه العبد وقهره على ما قدره وقضاه وليس الأمر كما يتوهمونه وإنما معناه : الإخبار عن تقدم علم الله سبحانه وتعالى بما سيكون من أكساب العبد وصدورها عن تقدير منه".[٣]

وهذا المعنى في وجوب الإيمان بالقضاء والقدر يمكن أن يتفرع من دليلين اثنين نقلي وعقلي:

١- أما النقلي فالحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن عمر رضي الله عنه :" الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره "[٤] .

٢- وأما الدليل العقلي فـما سبق من بيان أن الله سبحانه يتصف بالإرادة والعلم والقدرة فالقضاء فرع عن ثبوت صفة القدرة له .

---

[1] - الخن، مصطفى مستو محيي الدين، العقيدة الإسلامية ، ص ٤٦١ .

[2] - الخن، مصطفى مستو محيي الدين، العقيدة الإسلامية، ص ٤٦١ .

[3] - النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، بإشراف حسن عباس قطب، ط١، الناشر دار عالم الكتب، الرياض، ٢٠٠٣م، ١٥٥/١.

[4] - المرجع السابق، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر، رقم الحديث (٨)، ١٥٥/١ .

المطلب الثاني : أدلة الإيمان بالقضاء والقدر

ذكر البيهقي أن:" الإيمان بالقدر هو الإيمان بتقدم علم الله سبحانه بما يكون من أكساب الخلق وغيرها من المخلوقات، وصدور جميعها عن تقدير منه وخلق لها خيرها وشرها[1].

ولا شك أن الإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان الإيمان وقد دل عليه الكتاب والسنة، والإجماع، والفطرة، والعقل، والحس [2].

وسوف تتناول الباحثة الأدلة بالتفصيل على وجوب الايمان من المصادر المذكورة أعلاه مبتدئه بالقرآن الكريم : ومنه قوله تعالى:﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾ ﴾ [الأحزاب: ٣٨] وقوله: ﴿ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَـٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [المرسلات: ٢٣- ٢٢] ، وقوله : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَـٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ ﴾ [القمر: ٤٩] ، وقوله : ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾ ﴾ [الحجر: ٢١] ، وقوله : ﴿ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَـٰمُوسَىٰ ﴿٤٠﴾ ﴾ [طه: ٤٠] ، وقوله : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾ ﴾ [الفرقان: ٢]﴿ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾ ﴾ [الأعلى: ٣] ، وقوله : ﴿ وَلَـٰكِن لِّيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ ﴿٤٢﴾ ﴾ [الأنفال: ٤٢] ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَـٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤﴾ ﴾ [الإسراء: ٤].

وهذه الأدلة صريحة في دلالتها على القدر وإن كل شيء في هذه الحياة مقدر من الله تعالى ويجري وفق علمه وتقديره سبحانه وتعالى. وهذا ما أشار اليه أهل التفسير في بيان الآيات ومعانيها فقد بين صاحب الكشاف معنى الآية ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَـٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ ﴾ [القمر: ٤٩] بقوله أي :" خلقنا كل شيء مقدرا محكماً مرتباً على حسب ما اقتضته الحكمة. او مقدرا مكتوبا في اللوح. معلوما قبل كونه، قد علمنا حاله وزمانه" [3].

---

[1] - البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ط١، اليمامة للنشر، دمشق، بيروت، ١٩٩٩م، ص٢٣٠.

[2] - انظر محمد، خميس السعيد، التوحيد وأثره على العبيد، تقديم الغامدي، سعيد بن ناصر، مسفر، سعيد، (دون طبعة)، بيت الأفكار الدولية للنشر، الأردن، المؤتمن، للتوزيع السعودية، ٢٠٠٥م، ص٥٩٦.

[3] - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف، (دون طبعة)، دار الكتاب العربي للنشر، بيروت، ١٤٠٧هـ-٤٤١/٤.

وقال الزمخشري في قوله تعالى قدراً مقدوراً: "قضاء مقضياً، وحكماً مبتوتاً"[1]. كما علق عليها الإمام الرازي قائلاً: "أي كل شيء بقضاء وقدر والقدر التقدير وبين المفعول والمقدور فرق مقول بين القضاء والقدر، فالقضاء ما كان مقصوداً في الأصل والقدر ما يكون تابعاً له، مثاله من كان يقصد مدينة فنزل بطريق تلك المدينة بخان أو قرية يصح منه في العرف أن يقول في جواب من يقول لم جئت إلى هذه القرية؟ إني ما جئت إلى هذه وإنما قصدت المدينة الفلانية وهذه وقعت في طريقي وإن كان قد جاءها ودخلها، وإذا عرفت هذا فإن الخير كله بقضاء، وما في العالم من الضرر بقدر، فالله تعالى خلق المكلف بحيث يشتهي ويغضب، ليكون اجتهاده في تغليب العقل والدين عليهما مثاباً عليه بأبلغ وجه فأفضى ذلك في البعض إلى أن زنى وقتل فالله لم يخلقهما فيه مقصوداً منه القتل والزنا وإن كان ذلك بقدر الله إذا علمت هذا ففي قوله تعالى أولا ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾﴾ [الأحزاب: ٣٧] وقوله ثانياً ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ لطيفة وهي أنه تعالى لما قال ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ قال ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾﴾ [الأحزاب: ٣٧] أي تزويجنا زينب إياك كان مقصوداً متبوعاً مقضياً مراعى"[2].

أما الأدلة من السنة فهي فكما جاء في حديث عمر المذكور سابقاً عن النبي صلى الله عليه وسلم: " وأن تؤمن بالقدر خيره وشره ". [3]

وعن طاووس كما روى مسلم في صحيحه قال :" أدركت ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون : كل شيء بقدر، قال : وسمعت عبد الله بن عمر يقول، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل شيء بقدر حتى العجز والكيس أو الكيس والعجز ".[4]

---

[1] - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف، ٥٤٤/٣.

[2] - الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي، مفاتيح الغيب، ط١، دار النشر : دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٠م، ٤٣٠/٢٤.

[3] - النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب كل شيء بقدر، رقم الحديث (٢٦٥٥)، إشراف حسن عباس قطب، ط١، دار عالم الكتب، الرياض، ٢٠٠٣م، ١٥٤/١.

[4]- النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب كل شيء بقدر، رقم الحديث (٢٦٥٥)، ٢٠٧/١٥، ورواه أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند ابن حنبل، أحمد، رقم الحديث (٥٨٩٣)، مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، التحقيق بإشراف: شعيب الأرناؤوط، ط١، الناشر: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م، ١٣٤/١٠. ورواه مالك بن أنس، الموطأ، المحقق: أبي الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق، ط١، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٩٧م، ص ٥٥٣ .

وقال النبي عليه السلام : " (...) وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت، كان كذا وكذا، ولكن قل : قدر الله وما شاء فعل ".[١]

وسيأتي تفصيل الاستدلال بها وتوجيهها في مكانه في المبحث الخاص بأفعال العباد، كما أن الباحثة لم تفصل الاستدلال بها في هذا السياق لوضوحها ودلالتها من جهة ولكي أتجنب تكرار الاستدلال والتوجيه من جهة أخرى .

أما الإجماع : فإن وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره من الله هو ما أجمع عليه المسلمون ، قال النووي :" وقد تظاهرت الأدلة القطعيات من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله سبحانه وتعالى " .[٢] ويبين ابن حجر أن :"مذهب السلف قاطبة أن الأمور كلها بتقدير الله تعالى ".[٣]

ودليل الفطرة : أن الإيمان بالقدر أمر مستقر بالنفوس فطرة قديماً وحديثاً، ولم يشذ عنه إلا بعض المنكرين من المشركين، وما كان الخطأ عندهم في إنكار القدر ونفيه بل قصروا في فهمه على الوجه الصحيح، لذا نجد الله تعالى يقول عنهم : ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ﴿١٤٨﴾ ﴾ [الأنعام: ٤٨].

وكما نرى فإن المشركين يثبتون المشيئة لله إلا أنهم يحتجون بها على الشرك، ويبين الله تعالى أن هذا كان شأن من قبلهم بقوله: ﴿ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴿١٤٨﴾ ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقد كانت العرب في جاهليتها تعرف القدر ولا تنكره ولم يوجد من قال منهم أن الأمر أنف، بل ذكر العرب القضاء والقدر في أشعارهم[٤] كما قال طرفة بن العبد[5]:

---

[1] - رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب في الأمر بالقوة وترك العجز، رقم الحديث (٢٦٦٤)، ٢١٨/٨.

[2] - النووي، شرح صحيح مسلم،١٦١/١ .

[3] - ابن حجر ، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب القدر، ط٣، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، ٢٠٠٠م، ٥٨٢/١١ .

[4] - انظر الحمد، محمد، الإيمان بالقضاء والقدر، ط٣، دار ابن خزيمة للنشر، الرياض – السعودية، ١٩٩٨م، ص٤٧.

[5] - الزوزني، أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين، شرح المعلقات السبع، تحقيق محمد إبراهيم سليم، (دون طبعة)، دار الطلائع للنشر، ص ٨٧.

فلو شاء ربي كنت قيس بن خالد ولو شاء ربي كنت عمرو بن مرثد

وفي قول زهير[١] :

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفى ومهما يكتم الله يعلم

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينقم

ثم تراه في موضع آخر من تلك المعلقة يقول[٢]:

رأيت المنايا خبطَ عشواء من تُصب ... تُمته ومن تخطئ يعمر فيهرمِ

"فهو لا ينكر القدر، وإنما يرى أن الأقدار كالناقة العشواء _ ضعيفة البصر _ تسير في الطريق، فمن أصابته مات، ومن أخطأته عاش.

وهذا جهل وتخبط في باب القدر؛ ذلك أن المنايا مكتوبة مقدرة، كما صرح بذلك غيره من أهل الجاهلية، كعمرو بن كلثوم أحد شعراء المعلقات حيث قال"[٣]:

وأنا سوف تدركنا المنايا ... مقدرةً لنا ومقدرينا[٤]

أما الدليل العقلي : فهو " أن العقل الصحيح يقطع بأن الله تعالى هو الخالق لهذا الكون ومدبره ومالكه، ولا يمكن أن يوجد على هذا النظام البديع، والتناسق المتآلف، والارتباط الملتحم بين الأسباب والمسببات هكذا صدفة، إذ الموجود صدفة ليس له نظام في أصل وجوده، فكيف يكون منتظماً حال بقائه وتطوره؟ فإذا تقرر عقلاً أن الله هو الخالق لزم ألا يقع شيء في ملكه إلا ما قد شاءه وقدره "[٥]

والدليل على ما تقدم قوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾ ﴾ [الطلاق: ١٢].

---

1 - الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص ١٠٧.

2 - المرجع السابق، ص١٤٩.

3 - الحمد، محمد، الإيمان بالقضاء والقدر،ص٢.

4 - المرجع السابق، ص ٢١٦.

5 - الحمد، محمد، الإيمان بالقضاء والقدر، ص ٤٩ .

أما دلالة الحس : " فإننا نرى ونسمع ونقرأ أن أمور الناس تستقيم بإيمانهم بالقضاء والقدر، فمن آمن بالقضاء والقدر حق الإيمان نجده من أسعد الناس وأصبرهم وأشجعهم وأكرمهم وأكملهم وأعقلهم . فإن لم يكن الإيمان بالقدر حقاً لما وجدوا ذلك "[١]

و لعل هذا ما أشار اليه اللقاني أحد أئمة المذهب الأشعري بقوله:

وواجب ايماننا بالقدر وبالقضا كما أتى في الخبر [٢]

---

[1] - انظر الحمد، محمد، الإيمان بالقضاء والقدر، ص ٤٩ .

[2] - اللقاني، شرح الناظم على الجوهرة، ٦٣٠/١.

المبحث الثالث : مقارنة بين موقع القضاء والقدر في اليهودية والإسلام

يحتل مفهوم القضاء والقدر في الإسلام منزلة عالية ومكانة رفيعة إذ إنه يعد ركناً من أركان الإيمان لا يصح إسلام المسلم وإيمانه إلا به، وقد جاء هذا في العديد من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم صريحاً كما سبق بيانه في المبحث السابق وهذا يقتضي أن الحديث عن موقع القضاء والقدر في الإسلام شبيه في رتبته عن الحديث عن الإيمان بالله واليوم الآخر فلا مجال إلى إنكاره ولا إلى عدم التصديق به لا جملة ولا تفصيلاً وكل ما يتعارض مع مفهوم القضاء والقدر فينبغي رده وعدم الأخذ به، ومثل هذا الموقع احتل مفهوم الحرية والإرادة المرتبط بالقضاء والقدر مكانة قريبة.

إذ إن حرية الإنسان هي مناط التكليف والمحاسبة وقد كانت الآيات صريحة في بيان ذلك ونفي ما سواه؛ فقد جاء في القرآن قوله تعالى :﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ﴿١٣﴾ ﴾ [الإسراء: ١٣]، وقوله تعالى :﴿ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ ﴿٧﴾ ﴾ [الإسراء: ٧]، وجاء مثل هذا كثير مما يبين أهمية الاختيار والإرادة فقوله تعالى : ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا ﴿١٥﴾ ﴾ [هود: ١٥]. إنما يدل دلالة واضحة على أن الأمر منوط بإرادة الإنسان ومقترن بها ولا انفكاك بين مفهوم الحرية والإرادة ومفهوم الحساب، وبذا يتأكد موقع هذين المفهومين القضاء والقدر والاختيار في الإسلام وتبرز مكانتهما جلية في القرآن الكريم وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم المصدرين اللذين عليهما بنى علماء الإسلام ومفكروه موقفهم من القضاء والقدر، على اختلاف مذاهبهم وأفكارهم كما سيأتي بيانه .

أما في اليهودية فإن استقراء النصوص يشير بوضوح إلى غياب نصوص واضحة الدلالة تصريحاً أو تلميحاً إلى هذا المفهوم أو ذاك .

والمتتبع للفكر الديني اليهودي كما مر سابقاً يجد أن بداية الحديث في هذا المفهوم إنما جاءت مع أعمال موسى بن ميمون، والذي بدا جلياً أنه تأثر تأثراً واضحاً بما قرأ لعلماء المسلمين، فأراد أن يكون للفكر الديني اليهودي تنظيم شبيه وتأطير مماثل لما في الإسلام؛ لتكتمل نظرية الإيمان، وتبدو واضحة المعالم، مكتملة الأركان، فكان أن وضع الأركان الثلاثة عشر؛ مستنبطاً إياها مما جاء في نصوص التوراة والتلمود.

والقارئ لها يجد أن الركن العاشر وذكرت أيضاً الحادي عشر سابقاً فيها يتصل بمفهوم القضاء والقدر ما يعني أهمية هذا المفهوم وموقعه في الفكر الديني اليهودي، غير أن افتقار هذا الفكر إلى نصوص صريحة يشير إلى أن أهميته في الفكر الديني اليهودي لا تداني أهميته في الفكر الإسلامي.

إلا أنه من الجدير بالذكر أن الحديث عن مفهوم القضاء والقدر من زاوية إسلامية، والحديث عن الأديان السابقة في الرؤية يشير إلى أن أصل هذه الأديان واحد، فكلها يشير إلى ضرورة الإيمان بالله والأنبياء واليوم الآخر، على اختلاف الشرائع التي جاء بها الأنبياء، وهذا يعني أن للمسلم أن يجزم بأن أصل ما جاء في اليهودية والمسيحية والإسلام في شأن قضايا الإيمان واحد وبذا فإننا نعتقد بأن الدين اليهودي المنزل من عند الله فيه من المنزلة للقضاء والقدر ما في الدين الإسلامي وإن لم تظهر النصوص ذلك .

الفصل الثالث : حرية الإختيار وعلاقتها بعقيدة القدر بين اليهودية والإسلام

المبحث الأول : صفات الخالق وعلاقتها بالقضاء والقدر (العلم – القدرة – الإرادة)

المبحث الثاني : بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية

المبحث الثالث : أفعال العباد بين الفعل الإنساني والعدل الإلهي بين اليهودية والإسلام

الفصل الثالث : حرية الاختيار وعلاقتها بعقيدة القدر بين اليهودية والإسلام

يعد مفهوم حرية الاختيار من المفاهيم الأساسية، والأصول الثابتة في الدراسات العقدية، وهو من المفاهيم المتصلة اتصالاً وثيقاً بمفهوم الإرادة. ويعد الاختيار أثراً من آثار الإرادة والمشيئة، ويرتبط هذا المفهوم كذلك ارتباطاً أساسياً بمفهوم الإرادة الإلهية وبمفهوم القضاء والقدر. ولئن كان هذا المفهوم قد أخذ مداه من الحوار والدرس والتفصيل في الفكر الإسلامي بمختلف اتجاهاته ومذاهبه كما يظهر في ثنايا هذا الفصل، إلا أنه على العكس من ذلك تماماً في جانب الفكر الديني اليهودي الذي لم يناقش هذا الموضوع إلا في إشارات وشذرات هنا وهناك، سواء في النصوص الدينية الأصلية، أو في مصادر الفكر الديني اليهودي المتأخر.

بل إن من الكتاب والفلاسفة من جعل الاختيار قلب الحرية وأساسها [١]، وعدها في الصدر من المفاهيم ذات الصلة كما سيأتي تفصيله في الفصل الأخير من هذا البحث، ولا تقتصر صلة الاختيار بمفهوم الإرادة فحسب، بل إنها ذات صلة بموضوع صفات الله تعالى ومفهوم المشيئة الإلهية، موضوع المبحث الأول من هذا الفصل، ومن هنا جاء الفصل ليعالج هذه القضية في أربعة مباحث متناولاً هذا المفهوم من زاوية دراسية مقارنه بين الإسلام واليهودية.

لا ينفك الحديث في إرادة العبد عن الحديث في إرادة الخالق، إذ لا بد من بيان وجه الترابط بينهما وإزالة التناقض الموهوم بين الأمرين، وإذا كان الفكر اليهودي يكاد يخلو من حديث عن هذا الموضوع، ولا تجد إلا نَزراً أو شَذَراً من القول هنا وهناك، يستخلص بشيء من التكلف من النصوص الدينية؛ إذ إنها ليست صريحة ولا مباشرة في هذا الموضوع. كما أن المفكرين اليهود لم يتناولوا هذه القضية إلا بشيء من التقليد والمحاكاة للفكر الإسلامي.

وعلى خلاف هذا الحال عند اليهود فإن المسألة في الفكر الإسلامي أشبعت بحثاً، وانتشر القول فيها في كتب علماء المسلمين، وبخاصة كتب العقيدة وتفسير القرآن الكريم.

---

[1] - قرني، عزت، طبيعة الحرية، (دون طبعة)، دار قباء للنشر، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٢٦ .

فكثير من النصوص القرآنية تتناول مفهوم إرادة الإنسان، وتشير إلى إرادة الله سبحانه، بل وتقرن بين هاتين الإرادتين، وهو ما استدعى العقل المسلم لمناقشة هذه المسألة ومحاورة نفسه محاولاً أن يستنبط من النصوص ما يجلي الموقف من هذه القضية؛ إذ إنها تشكل محوراً مركزياً من محاور الفكر الإسلامي كما سيأتي بيانه وتفصيله في المبحث الثالث من هذا الفصل.

وعلى الرغم من اختلاف المذاهب والفرق الإسلامية في بناء التصور حول هذا المفهوم إلا أنه يمكن تلخيص التصور الإسلامي في مسألة الإرادة على النحو الآتي في مبحث صفات الخالق عند اليهود وعلاقتها بالقضاء والقدر.

المبحث الأول: صفات الخالق وعلاقتها بالقضاء والقدر (العلم – القدرة – الإرادة)

المطلب الأول : صفات الخالق عند اليهود وعلاقتها بالقضاء والقدر

لم يتناول الفكر الديني اليهودي مفهوم صفات الله تعالى بالتفصيل الذي نجده في الفكر الإسلامي، وإنما جاء الحديث مقتضباً يمكن إيجازه في قضيتين: موقفهم من تشبيه الإنسان بالرب، إذ جاء عندهم ما يشير إلى أن الله خلق آدم على هيئته، وهذه مسألة ليس هذا مقام تفصيلها، إذ إنها خارج إطار البحث، وأما الجانب الآخر الذي تناوله الفكر الديني اليهودي في شأن الصفات: فهو تناوله لصفات العلم والقدرة والإرادة وهي صفات متصلات بموضوع البحث أي بالقضاء والقدر والحرية وتفصيلها على النحو الآتي:

أولاً: صفة العلم: جاء في الفكر الديني اليهودي أن اليهود يعتقدون أن علم الله الكاشف ليس لكل ما كان ويكون وإنما قد يعلم الله الأشياء على وجه غير صحيح وبعد أن ينكشف له خطؤه –حاشاه سبحانه- يغير ويبدل ويعدل على خطته أو على ما عزم عليه [١].

ولإثبات ما سبق أورد بعض الأمثلة التي تدل على جهل الإله -حاشاه سبحانه- من سفر الخروج : إن الله طلب من بني إسرائيل أن يرشدوه إلى بيوتهم وبيوت المصريين حتى ينزل ضرباته على المصريين دونهم؛ ولذلك طلب منهم أن يميزوا بيوتهم بدماء الكباش المضحاة " ويأخذون من الدم ويجعلونه على القائمتين والعتبة العليا في البيوت التي يأكلونه فيها(...) ويكون لكم الدم علامة على البيوت التي أنتم فيها. فأرى الدم وأعبر عنكم. فلا يكون عليكم ضربة للهلاك حين أضرب أرض مصر ". [الخروج: ١٢ – ٧ و ١٣ و ١٤].

وفي السفر نفسه نص يبين أن الله تعالى لما أخذ قراراً بمعاقبة بني إسرائيل ناقشه موسى وراجعه في قراره :" وقال الرب لموسى رأيت هذا الشعب وإذا هو شعب صلب الرقبة، فالآن اتركني ليحمى غضبي عليهم (...) فتضرع موسى أمام الرب الإله. وقال لماذا يا رب يحمى غضبك على شعبك الذي أخرجته من أرض مصر بقوة عظيمة ويد شديدة. لماذا يتكلم المصريون قائلين أخرجهم بخبث ليقتلهم في الجبال، ويفنيهم عن وجه الأرض. ارجع عن حمو غضبك واندم

١- انظر سعد الدين، السيد صالح، العقيدة اليهودية وخطرها على الإنسانية، ط٢، مكتبة التابعين، القاهرة، مكتبة الصحابة، جدة، ص ٣١٦.

على الشر بشعبك. اذكر إبراهيم وإسحاق وإسرائيل عبيدك الذين حلفت لهم بنفسك وقلت لهم: أكثر نسلكم كنجوم السماء وأعطي نسلكم كل هذه الأرض التي تكلمت عنها فيملكونها إلى الأبد. فندم الرب على الشر الذي قال إنه يفعله بشعبه ".[الخروج ٣٢ :٩-١٤]. وفي هذا النص ينسب اليهود الندم لله – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً – مما يدل على عدم اتخاذ الرب على حسب رأيهم الرأي السديد، وكأنه لم يكن يعلم القرار الصويب فيتسرع ثم يبدو له ما جهل – حاشاه سبحانه - وهذا الذي سبق ذكره يمكن أن يطلق عليه مصطلح البداء وهو المعروف عند علماء القرآن والتفسير عند مناقشة مفهوم النسخ؛ إذ إن اليهود قد اعترضوا على النسخ بأنه يعني البداء متخذين هذا نقداً على الفكر الإسلامي وها هم أولاء يصرحون بمفهوم البداء على الله - سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً - وقد رد عليهم علماء المسلمين وفندوا قولهم إذ بينوا أن النسخ لا يعني البداء بتاتاً وإنما هو جزء متمم في منظومة القضاء والقدر الإلهية.

وقد بين الإمام الزرقاني في مناهل العرفان أن للبداء معنيين، " البداء - بفتح الباء - يطلق في لغة العرب على معنيين متقاربين، أحدهما : الظهور بعد الخفاء ومنه قوله الله سبحانه : ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الزمر: ٤٧]﴿ وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُواْ ﴿٣٣﴾﴾ [الجاثية: ٣٣]، ومنه قولهم بدا لنا سور المدينة. والآخر: نشأة رأي جديد لم يك موجوداً قال في القاموس: وبدا له في الأمر، بدوا وبداء وبداة، أي نشأ له فيه رأي، ومنه قول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا رَأَوُاْ ٱلْأَيَٰتِ لَيَسْجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٣٥﴾﴾ [يوسف: ٣٥]، أي: نشأ لهم في يوسف رأي جديد، هو أن يسجن سجناً وقتياً بدليل قوله: ﴿ لَيَسْجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٣٥﴾﴾ [يوسف: ٣٥]، ولعل هذا المعنى الثاني هو الأنسب والأوفق بمذهب القائلين به قبحهم الله، ولأن عباراتهم المأثورة عنهم جرت هذا المجرى في الاستعمال دون الاستعمال الأول، كتلك الكلمة التي نسبوها كذباً إلى جعفر الصادق رضي الله عنه: ما بدا لله تعالى في شيء كما بدا له في إسماعيل" [1].

وقد رد الإمام الزرقاني هذين القولين على قائليهما؛ وذلك لاستحالة مقتضاهما على الله عز وجل؛ وذلك لأن كلاً من المعنيين اقتضى نسبة الجهل إلى الله عز وجل، وحدوث علمه، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. وكلا الأمرين من المحالات؛ فلا يصح عقلاً ولا يجوز شرعاً أن ينسب

---

[1] - الزرقاني، محمد عبد العظيم ت (١٣٦٧)، مناهل العرفان في علوم القرآن، (دون طبعة)، دار الفكر، ١٨٠/٢، ١٨١ .

إلى الله حدوث علم، وينقض الإيمان نسبة الجهل أو بعضه إلى الله سبحانه؛ فهو العليم علماً مطلقاً لا يعزب عنه مثقال ذرة، وعلمه أزلي لم يسبق ولا يحتاج إلى حدث ليحصل. فلا يمكن عليه أن يفعل أمراً ثم يبدو له الأصلح فيغيره. قال الإمام الزرقاني:" ذانك معنيان متقاربان للبداء وكلاهما مستحيل على الله تعالى لما يلزمهما من سبق الجهل وحدوث العلم، والجهل والحدوث عليه محالان؛ لأن النظر الصحيح في هذا العالم دلنا على أن خالقه ومدبره متصف أزلاً وأبداً بالعلم الواسع المطلق المحيط بكل ما كان، وما سيكون، وما هو كائن. كما هدانا هذا النظر الصحيح إلى أنه تعالى لا يمكن أن يكون حادثاً ولا محلا للحوادث وإلا لكان ناقصا يعجز عن أن يبدع هذا الكون ويدبره هذا التدبير المعجز ذلك إجمال لدليل العقل " [1].

ثم ساق الإمام الأدلة على صحة مذهب أهل السنة في نقض البداء والرد على القائلين به من كتاب الله تعالى ومنها قوله تعالى : ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الحديد: ٢٢]﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ ﴾ [الأنعام: ٥٩]﴿ ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴿٨﴾ ﴾ [الرعد: ٨] . وهي أدلة ظاهرة في تحقيق معنى أزلية علم الله تعالى وأسبقيته على كل حدث يحدث في هذا الكون. وأن الله مستغن بعلمه عن أي حدث وأن علمه لا يقع عليه تغيير أو تبديل.

وهذا الكلام وإن ساقه الإمام الزرقاني في معرض حديثه عن النسخ والرد على القول بالبداء في باب النسخ إلا أنه يفيدنا هنا بكونه رداً على مذهب اليهود القائل بعدم أزلية العلم الالهي ومطلقيته. وتشكيكهم في قدرة الله سبحانه وهو مما يتناقض مع مفهوم القدر، كما يفهمه المسلم ويؤمن به.

وقد بين الشهرستاني فساد القول بالبداء بقوله :" ولم يجيزوا النسخ أصلاً . قالوا: فلا يكون بعده شريعة أصلاً؛ لأن النسخ في الأوامر بداء، ولا يجوز البداء على الله تعالى. ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه، وعلى التشبيه ونفيه، والقول بالقدر والجبر، وتجويز الرجعة واستحالتها. وأما التشبيه؛ فلأنهم وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة، والتكليم جهراً،

---

[1] - الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ص ١٨١ .

والنزول على طور سيناء انتقالاً ، والاستواء على العرش إستقراراً، وجواز الرؤية فوقاً وغير ذلك. وأما القول بالقدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين في الإسلام. فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا، والقراؤون كالمجبرة والمشبهة ".[١]

كما أن الإله عندهم ينسى ويندم وهو يتسرع في اتخاذ قراراته بتعذيب بني اسرائيل، فيأتي إليه موسى ويراجعه ويذكره بأنه وعد بني إسرائيل بوعود سابقة، فيغير الرب قراراته بل ويندم عليها [٢].

ومن البين في هذا النص ملاحظة فهم موسى وعلمه، حيث يبدو أعلم من الله؛ فالقارئ يبدو له أن موسى " صاحب سلطان عليه يعلمه ويرشده، والإله يصغي لموسى وينفذ نصائحه "[٣].

نجد من خلال النصوص التوراتية ما يشير إلى محدودية علم الله وقصوره – حاشاه تعالى -، وأنه معرض للوقوع في الخطأ والندم –تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ففي سفر صموئيل ما نصه :" وكان كلام الرب إلى صموئيل قائلاً: ندمت على أني قد جعلت شاؤول ملكاً؛ لأنه رجع من ورائي ولم يقم كلامي ". [صموئيل الأول ١٥ :١٠].

أما القرآن الكريم فيبين أن:" العلم الإلهي لا حدود له ولا نهاية فهو انكشاف تام لكل ما كان وما سيكون لا يعتريه أدنى تغيير قال تعالى ﴿ يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ وَمَا تُخۡفِى ٱلصُّدُورُ ﴿١٩﴾ ﴾ [غافر: ١٩]. ﴿ وَسِعَ كُلَّ شَىۡءٍ عِلۡمًا ﴿٩٨﴾ ﴾ [طه: ٩٨]. ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ [ق: ١٦].

ثانياً: صفة القدرة: اعتقد اليهود بأن قدرة الله قاصرة، أي محدودة ومتناهية، بل قد لا تصل لقدرة مخلوقه [٤]، ولإثبات ما سبق أورد بعض الأمثلة من التوراة فقد ذكرت عن يعقوب :" ثم

---

[1] - الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، (دون طبعة)،ص ٢١١-٢١٢ .

[2] - انظر سعد الدين، السيد صالح، العقيدة اليهودية، ص ٣١٥، بتصرف.

[3] - المرجع السابق، ص ٣١٥ .

[4] - انظر السويدان، طارق، موسوعة اليهود المصورة، السويدان، ترجمة ميسون النحلاوي، ط١،شركة الإبداع الفكري، الكويت، ٢٠٠٩م، ص٦٩ .

قام في تلك الليلة وأخذ امرأتيه وجاريتيه وأولاده الأحد عشر وعبر مخاضة يبوق – أخذهم وأجازهم الوادي وأجاز ما كان له. فبقي يعقوب وحده . وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر. ولما رأى أنه لا يقدر عليه ضرب حق فخذه، فانخلع حق فخذ يعقوب في مصارعته معه. وقال: أطلقني لأنه قد طلع الفجر. فقال لا أطلقك إن لم تباركني. فقال له ما اسمك . فقال يعقوب . فقال لا يدعى اسمك في ما بعد يعقوب بل إسرائيل. لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت. وسأل يعقوب وقال أخبرني باسمك. فقال: لماذا تسأل عن اسمي. وباركه هناك فدعا يعقوب اسم المكان فنيئيل. قائلاً لأني نظرت الله وجهاً لوجه ،ونجيت نفسي". [التكوين ٣٢ :٢٢-٣١].

مما سبق يبدو جلياً اعتقاد اليهود النابع من توراتهم بضعف الإله ووهن قوته، بل وقوة مخلوقه وسيطرته عليه، ويبلغ من الضعف – حاشاه تعالى- أن يتوسل إليه أن يتركه ويخلي سبيله، ورغم ذلك لم يقبل يعقوب (النبي) أن يخلي سبيله حتى يباركه، فقبل الله شرطه فباركه حتى يتركه !!

ومما يدل على أن قدرة الله قاصرة ومحدودة عندهم ما جاء في النص الآتي من سفر التكوين: " وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل. فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل. وبارك الله اليوم السابع وقدسه. لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقاً ".[التكوين ٢ : ٢و٣]

فإذا كانت هذه صفات الإله الذي يعبده بني إسرائيل، فهو إله يعتريه نقص في العلم ونقص في القدرة فكيف بهم أن يؤمنوا أنه قدر أعمالهم في علمه الأزلي؟! وكيف لهم أن يعلموا أنه على كل شيء قدير، ومن كان إلهه على هذا القدر من الصفات القاصرة فأنى له أن يحترمه ويقدسه؟! فإن هذه صفات عجز لا يجوز أن يتصف بها الإله.

وبهذه الصفات هل يمكن أن نسمي هذا الإله إلهاً ؟! وبالمقابل نرى فيلون الفيلسوف اليهودي يصف الله تعالى بأنه:" يدير الكون كله والنفس الإنسانية (...)، وهو عقل الكون أو روحه، إنه يملأ الكون أو العالم كله، وينفذ إلى كل أجزائه، إنه يحتوي العناصر ويهيمن عليها، دون أن يحتويه شيء، ومن ناحية ذاته إنه ليس في أي مكان، بل إنه فوق الزمن والمكان، ومن ناحية أخرى، إنه في كل مكان بقدرته التي يمدها حتى حدود العالم " [1].

[1] - الأسكندري، فيلون، الآراء الدينية والفلسفية، ص ١٠٨-١٠٩ .

ويرى إميل بريهيه: أن فيلون قد أخذ فكره من المذهب الرواقي وهو" مذهب الحلول التصوفي الذي يؤكد أن العالم كأنه ذاهب في الألوهية، وأن كل شيء مفعم بالله حتى إن الاعتقاد بحقيقة وجود العالم يحول لونه أو يتضاءل بجانب هذا الأساس بأن الله هو واحد وكُل، إنه البداية والنهاية أو الأول والآخر "[1].

والعجيب أن الفيلسوف فيلون يأخذ من المذهب الرواقي صفات الله ويؤمن بها والتي هي بفكرتها ومفهومها قريبة من ديانتي التوحيد اليهودية والإسلام، إلا أن اليهود غيروا وبدلوا بمنهاجهم حتى أصبحوا يصفون الله تعالى بصفات العجز ويضعفون من قدرته حتى تغلبها قدرة إنسان بسيط كالنبي يعقوب عليه السلام ، أما من خلال فكر فيلون نجد أن اليهود لم يسيروا على نهج واحد في إيمانهم بصفات الله تعالى مما يبين ضلالاتهم واختلافاتهم الجوهرية، فصفات الله تعالى لا يمكن أن تكون من ضمن الاختلافات، من حيث أنها صفات كاملة مطلقة.

ثالثاً: صفة الإرادة: أورد ابن حزم الأندلسي في كتابه ورسائله في الرد على ابن النغريلة اليهودي عدداً من القضايا بين تناقضه فيها، فيما يتصل بخالق الأرض وصفات الله والتشبيه الذي عندهم وفيما يتصل بمعجزة موسى عليه السلام وافترائهم على الأنبياء وما جاء عندهم من سخف – على تعبيره – في مسألة البداء، خاصة فيما يتصل بقصة موسى عليه السلام، وأن اليهود يقولون على الله بالبداء تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، وأنه في إرادته لم يتم ما أراد أن يفعل وهو مقتضى البداء. هذا متصل كما نرى بمسألة الإرادة الإلهية وفيه مطعن في إرادة الله عز وجل[2]، وقد مر بنا الحديث عن مفهوم البداء [3]، ولم يفصل الإمام ابن حزم في مسألة الإرادة والقضاء والقدر رداً على اليهود، والراجح أن ذلك مرده إلى أن اليهود لم يفصلوا في المسألة أصلاً.

---

[1] - الأسكندري، فيلون، الآراء الدينية والفلسفية، ص ١٠٩ .

[2] - انظر ألاندلسي، ابن حزم، الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى، تحقيق د.إحسان عباس، ١٩٦٠م، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، ص٦٥-٧٠.

[3] - انظر الفصل الثالث، المبحث الأول، ص ٦٨

ومن خلال بحث اليهود للنبوة نجدهم يقولون إن الأنبياء :" يتحدثون عن "يهوه" في حماس وإعجاب ويترقبون اليوم الذي يتجلى فيه بعظمته الحقيقية عندما يأتي في العاصفة مطلقاً الرعد واللهب محطماً قوى الوجود ويخر له البشر سجداً لا راد لقضائه "[١].

ويضيف فؤاد حسنين أن من صفات أنبياء اليهود : أنهم يعرفون أسرار العالم، وما يريد الله تعالى، كل هذا بإرادة الله، كما أنهم يتكلمون ويؤمنون ويتنبأون بإرداة الله وهذا هو سر قوتهم وعدم خوفهم السجن أو الاضطهاد لاعتقادهم اتصالهم الدائم بالوحي [٢].

والخلاصة أن اليهود لم يتورعوا حتى بشأن صفات الله تعالى، فلوحوا بالنقص في كل صفة من صفاته؛ ففي العلم: علمه ناقص، وقد يعلم شيئاً ثم يغير رأيه ويندم ويبكي على ما قد فعل! وفي القدرة لا يقدر على مواجهة مخلوق من مخلوقاته، فيعقوب يستطيع التغلب بقوته على الرب والرب يتوسل إليه أن يطلقه! وإرادة الرب عند اليهود كسابق الصفات فهو لا يستطيع إثبات إرادته ولا يتم مراده!

---

[1] - علي، فؤاد حسنين، اليهودية واليهودية المسيحية، (دون طبعة)، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٨م، ص ١٩.

[2] - المرجع السابق، ص٣٠.

المطلب الثاني: صفات الخالق في الإسلام

تحدث العلماء عن صفات الله تعالى وقسمها البعض إلى ثلاثة أقسام[١] والبعض إلى قسمين[٢]، وفقاً لما ورد في مصادر التشريع من قرآن وهذان الأقسام كما ذكر صاحب كتاب شرح العقيدة السفارينية هما: صفات ذاتية، وصفات فعلية، وصفات خبرية.

الصفات الذاتية: هي صفات المعاني الثابتة لله أزلاً وأبدا، مثل الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والعزة، والحكمة، إلى غير ذلك وهي كثيرة فهذه نسميها صفات ذاتية؛ لأنه متصف بها أزلا وأبدا ولا تفارق ذاته[٣].

الصفات الفعلية: هي التي تتعلق بمشيئته، إن شاء فعلها، وإن شاء لم يفعلها، مثل الاستواء على العرش، والنزول إلى السماء الدنيا، والمجيء للفصل بين العباد، والفرح بتوبة التائب، والضحك إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة، والغضب على الكافرين، والرضا للمؤمنين، وغيرها، فهذه نسميها صفات فعلية؛ لأنها من فعله، وفعله يتعلق بمشيئته[٤].

الصفات الخبرية: وهي التي نعتمد فيها على مجرد الخبر، وليست من المعاني المعقولة، بل هي من الأمور المدركة بالسمع المجرد فقط، ونظيرها أو نظير مسماها بالنسبة إلينا أبعاض وأجزاء، مثل اليد، والوجه، والعين، والقدم، والإصبع، فهذه نسميها الصفات الخبرية، لأنها ليست معنى من المعاني، فاليد غير القوة، القوة معنى، واليد صفة من نوع آخر. مسماها بالنسبة إلينا أبعاض وأجزاء، فاليد بعض من أو جزء منا، والوجه كذلك والعين كذلك[٥].

---

[1] - ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، شرح العقيدة السفارينية - الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، ط١، الناشر: دار الوطن للنشر، الرياض، ١٤٢٦هـ، ص١٥٥-١٥٧.

[2] - متولي، تامر محمد محمود، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، ط١، الناشر: دار ماجد عسيري، ٢٠٠٤م، ص٣٩٢.

[3] - ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، شرح العقيدة السفارينية، ص١٥٥.وانظر متولي، تامر محمد محمود، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، ص٣٩٢.

[4] - ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، شرح العقيدة السفارينية، ص١٥٥.وانظر متولي، تامر محمد محمود، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، ص٣٩٣.

[5] - ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، شرح العقيدة السفارينية،ص١٥٦.

وسأبين بعض الصفات التي تتعلق في ذات الله تعالى مما هو متصل بمفهوم القدر وهي:

١- **القدرة**: " وهي صفة وجودية من شأنها أن يكون لها أثر، كإيجاد الأشياء الممكنة، أو إعدامها، أو التصرف في الموجودات بجمعها، أو تفريقها، أو تحويلها، أو نحو ذلك. فالله تعالى قادر مقتدر، وقد وصف نفسه بهذه الصفة في عدة آيات كريمة منها قوله تعالى: ﴿ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢﴾ ﴾ [الحديد: ٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴿٤٥﴾ ﴾ [الكهف: ٤٥]. ولكن قدرة الله وقوته لا تشبه من قريب ولا من بعيد قدراتنا وقواتنا؛ لأن قدرته تعالى قدرة كاملة تتعلق بجميع الممكنات، غير مستمدة من شيء، إذ هي صفات الألوهية، أما قدراتنا: فهي قدرات محدودة ناقصة، مستمدة من غيرها، إذ هي من صفات المخلوقات "[1].

والنتيجة: أن من تيقن في نفسه أن إلهه قادر مقتدر ركنت روحه إليه واطمئن قلبه إلى قدرة الله سبحانه، لذا ينطلق متوكلاً على ربه في كل أمر من أمور حياته، فتهون عليه الصعاب، ويعلم أنه منطلق بقدرة الله تعالى التي يستمد من خلالها العون والتوفيق.

٢- **الإرادة**: من الصفات التي لا بد ان يتصف بها الإله صفة الإرادة فإننا:" نلاحظ من أنفسنا فنرى أن لنا إرادات جزئية محدودة، فإذا أردنا عملاً ما من الأعمال إرادة جازمة، توجهت قدراتنا في داخلنا إلى تنفيذ ما أردنا عمله، كما أننا إذا لم نرد عملاً ما، لم تتوجه قدراتنا إلى تنفيذ ذلك العمل. ونحن نعلم بالضرورة أن وجود صفة الإرادة فينا أكمل مما لو كنا فاقدي الإرادة، نساق دون أن نشعر لإرادتنا تدخلاً في اتجاهنا"[2].

والسؤال هنا:" هل يمكن عقلاً أن يهبنا الخالق العظيم صفة الإرادة الجزئية المحدودة، ويكون هو غير مريد ولا مختار؟ بمعنى أن تكون أفعاله مكرهاً عليها، أو تجري منه بالطبع دون

---

[1] - الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص ١٤١. وانظر الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، شرح المواقف، تأليف السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ضبط محمود عمر الدمياطي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٩٨م، ٨٣/٦

[2] - الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص ١٤٦.

أن تكون له القدرة على التغيير والتبديل؟ إن هذا أمر مستحيل عقلاً، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فصفة الأرادة-التي هي من صفات الكمال عقلاً– لا بد أن تكون من صفات الله سبحانه وتعالى؛ الذي خلقنا ومنحنا صفة الإرادة الجزئية المحدودة"[1].

ويبين الميداني أنه لا ينبغي:" أن يغيب عن بالنا أن إرادة الله جل وعلا ليست مثل إرادتنا الصغيرة المحدودة في نطاقها الضيق، بل هي إرادة شاملة، تتعلق بما يريده الخالق من جميع الأمور الممكنة عقلاً. وقد وصف الله تعالى نفسه في القرآن الكريم أنه مريد مختار، قال تعالى ﴿ وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ ﴿٦٨﴾ ﴾ [القصص: ٦٨] ، وقال تعالى :﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [هود: ١٠٧] "[2].

وحتى نستطيع الوصول لفهم المراد من القضاء والقدر، أردنا التدرج في هذه المسألة من خلال توضيح جانب من صفات الله الخالق، ونتدرج إلى أن ننتهي بواقع حال الإنسان كما خلقه الله تعالى، وذلك على قدر ما يسر الله لنا من فهم وعلم والله أعلم .

٣- **العلم** :" صفة من شأنها كشف الأشياء على حقيقتها. وعلمه تعالى: شامل لجميع المعلومات، محيط بها، سابق على وجودها، لا تخفى عليه خافية، ولا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء"[3] . قال تعالى ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿٨٦﴾ ﴾ [الحجر: ٨٦] .

" فإذا نظرنا إلى الإتقان العجيب، والإحكام الغريب، في هذا الكون الكبير، ولاحظنا أن ما يجري فيه بالتسلسل والتتابع، يجري وفق تنظيم رائع لا ارتجال فيه ولا مصادفة، كما أننا إذا نظرنا إلى أنفسنا، وما فينا من قابلية للعلم والمعرفة، ونحن مخلوقون من ضعف، وعرفنا أن صفة العلم فينا من صفات الكمال، وأن صفة الجهل وعدم المعرفة من صفات النقص، إذا لاحظنا كل ذلك أدركنا إدراكاً يقينياً جازماً أن الخالق العظيم الذي أتقن خلق الكون وأحكمه، وخلق هذا

[1] - الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص ١٤٦.
[2] - المرجع السابق، ص ١٤٦.
[3] - المرجع السابق، ص ١٤٩

الإنسان القابل للعلم والمعرفة لا بد أن يكون هو بذاته عليماً خبيراً، لا تخفى عليه خافية، ولذلك صدر عنه هذا الإتقان البديع، والإحكام الكامل، والدقة البالغة، في كل مخلوق من مخلوقاته .

وقد وصف الله نفسه في القرآن الكريم بأنه عليم خبير، وبأنه محيط بكل شيء علماً، وبأنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وبأن علمه يتناول ما كان وما هو كائن وما سيكون "[١].

قال تعالى :﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىۡءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾ ﴾ [النساء: ٣٢].

وقال تعالى :﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعۡلَمُ مَا فِى ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۚ وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ ﴾ [الأنعام: ٥٩].

علم الله الكاشف : من مقتضيات القضاء والقدر ومعانيه أن الله تعالى يعلم ما كان وما هو كائن وما سيكون في حياة الإنسان من أفعال وأقوال ، إلا أنه من الأهمية بمكان بيان أن هذا العلم علم كاشف غير مؤثر في اختيار الإنسان أو قراره كما يقول الأستاذ الميداني ، فصفة العلم من شأنها أن تكشف الحقائق الإيجابية التي لا بد من وجودها عقلاً مثل كشفها لذات الخالق وصفاته الواجبة الوجود عقلاً إلا أن كشفها لهذه الحقائق لا يؤثر فيها أي أثر كما أنه لا يمكن انعدامها في أي حال من الأحوال .

كما أنها تكشف الحقائق السلبية المستحيلة الوجود عقلاً ، التي لا يمكن وجودها بحال من الأحوال ويرجع ذلك بالعلم لعدم إمكانية وجودها بل واستحالته [٢].

ونجد أن كشف صفة العلم لهذه المستحيلات لا يؤثر فيها أي أثر كما أنه لا يغير من وضعها شيئاً، ومثال ذلك كشفها استحالة وجود شريك مكافئ للخالق جل وعلا، واستحالة كون الخالق حادثاً أو متغيراً أو جسماً محدود الأبعاد ، إلى غير ذلك من الأمور المستحيلة عقلاً[٣] .

ويضيف الأستاذ الميداني بأن هذه الصفة تكشف لا المستحيلات عقلاً فقط، بل إنها أيضاً تكشف الممكنات عقلاً، وهي التي الأصل فيها عدم الوجود ، ويمكن وجودها حين تتوافر الشروط

---

[1] - الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص ١٤٧-١٤٨

[2] - انظر المرجع السابق، ص٦٤٠.

[3] - انظر المرجع السابق، ص٦٤٠، بتصرف.

المكافئة لإيجادها. وكما ذكرنا سابقاً أن صفة العلم لا يؤثر فيها شيئاً في المستحيلات كذلك في الممكنات ولا تغير من وضعها شيء. إلا أن الأمور الممكنة تحتاج لتوجه صفة الإرادة في الخالق فتختار وجوده، وبعدها تتوجه صفة القدرة فيه لتنفذ ما اختارته الإرادة، فتوجده على الصورة التي خصصتها الإرادة له، في الوقت الذي تحدده إرادة الله تعالى[١] .

فصفة علم الله الكاشفة كما ذكر الأستاذ الميداني من شأنها أن تتناول : الواجب عقلاً، والمستحيل عقلاً، والممكن عقلاً وما مضى منه وما لم يمض ، وما هو كائن فعلاً وما هو غير كائن وما سيكون منه في المستقبل وما سوف لا يكون[٢].

ومن الأمثلة على أن علم الله الكاشف لا يؤثر في اختيار الإنسان، الذي يقع ضمن الممكنات، يمكن أن يستلهم من واقع الإنسان مثل المدرس الذي يتمكن من تقدير علامات الطلبة قبل دخولهم الامتحان وإن كان هذا الأمر ظنياً جزئياً إلا أن لله المثل الأعلى فهو"علمه يقيني مطلق غير قابل للشك والاحتمال [٣].

أثر ملاحظة صفة الإرادة لله تعالى:

يقول الميداني :"إن من يلاحظ أن الله يفعل ما يشاء ويختار، ويراقب ذلك في نفسه باستمرار، ويضع نصب عينيه وقلبه أن إرادته تعالى غلابة، وأن مشيئة كل ذي مشيئة تابعة لمشيئته تعالى. إن من يلاحظ ذلك ويراقبه في حياته يعمل دائماً على أن يرضى ويحب ما أراده الله له ورضيه، من صحة أو مرض، من غنى أو فقر، من رفع أو خفض، من لذة أو ألم، مع سعيه في دفع أو رفع ما أمر الله، أو أذن بدفعه أو رفعه، ثم يريح نفسه بالرضى عن مراد الله. أو دفع مراد أراده الله في كونه. وفي التحقق بهذا المقام بلوغ سعادة عظمى في الدنيا والآخرة للفرد والمجتمع "[٤].

---

[1] - انظر الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص٦٤٠

[2]- انظر المرجع السابق، ص٦٤٠.

[3] - انظر الخطيب، محمد أحمد، أصول العقيدة الإسلامية ومذاهبها، ط١، دار المسيرة للنشر، عمان، ٢٠١١م، ص ٣٣٠.

[4]- الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص ١٤٧.

الفرق بين صفتي القدرة والإرادة:

"**الإرادة**: صفة من شأنها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه في العقل، كالوجود والعدم، والمادية والمعنوية، والطول والقصر، والليونة والصلابة، والقبح والجمال، والذكاء والبلادة.

أما القدرة : فهي صفة من شأنها تنفيذ ما خصصته الإرادة، كإخراج الممكن من العدم إلى الوجود فعلاً إذا توجهت الإرادة لإيجاده، أو صرفه من الوجود إلى العدم إذا توجهت الإرادة لإعدامه"[١].

[1] - الميداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص ١٤٧

المبحث الثاني: بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية

المطلب الأول: الإرادة الكونية والإرادة الشرعية

لقد جرت العادة عند بعض العلماء أن يعبروا عن القضاء الشرعي بالإرادة الشرعية والقضاء الكوني بالإرادة الكونية. وفي هذا البحث سيتم استعمال المصطلحين، الإرادة والقضاء، ليعبرا عن معنى واحد.

فلما حصل اللبس لدى الناس في مفهوم الإرادة وكثيراً ما يتصور بعضهم أن إرادة الله تجعل الإنسان مسيراً لا مخيراً كان لابد من إيضاح هذا الأمر كما بينه زيد بن فياض في الروضة الندية بقوله: " إن الإرادة في كتاب الله تعالى نوعان : إرادة تتعلق بالأمر، وإرادة تتعلق بالخلق، فالإرادة المتعلقة بالأمر: أن يريد من العبد فعل ما أمره، وأما إرادة الخلق فأن يريد ما يفعله هو فإرادة الأمر هي المتضمنة للمحبة والرضا وهي الإرادة الدينية، والإرادة المتعلقة بالخلق هي: المشيئة، وهي الإرادة الكونية القدرية"[1].

وبين الإمام الطحاوي أن الإرادة:" قدرية كونية خلقية، وإرادة دينية أمرية شرعية، فالإرادة الشرعية هي المتضمنة للمحبة والرضا والكونية، وهي مشيئة العامة لجميع الموجودات"[2].

فالإرادة الكونية هي الإرادة التي تقع ولا يتخلف شيء منها، كما قال تعالى :﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]. وهي الإرادة المذكورة في قول المسلمين: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن .[3]

---

[1] - فياض، زيد بن عبد العزيز، الروضة الندية شرح العقيدة الواسطية، ط١، مطابع الرياض، السعودية، ١٣٧٧هـ، ص ٨١.

[2] - ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ط٤، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ، ١١٦/١.

٣- انظر النعمة، إبراهيم، إيماننا الحق، ط١، شركة معمل ومطبعة الزهراء الحديثة المحدودة، الموصل – العراق، ١٩٨٣م ، ص٦٧.

ويبين الشيخ محمد بن عبد العزيز أن: " هذا النوع من الإرادة الكونية قدري كالمصائب التي يبتلى بها العبد، فهذا لا يضره فراره منها إلى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية وإن كان فيه منازعة للقدر بالقدر"[١].

وبالمقارنة بين الإرادة الكونية والشرعية قال إبراهيم نعمة:" أما الإرادة الشرعية فهي التي قد يتخلف المراد عنها لأن الإرادة الشرعية بمعنى الأمر، وقد يمتثل الإنسان للأمر أو لا يمتثله، ومن هذا النوع قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴿١٨٥﴾﴾ [البقرة: ١٨٥].

وقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾﴾ [النساء: ٢٦].

وهي الإرادة المذكورة في مثل قول الناس لمن يفعل القبائح هذا يفعل ما لا يريده الله أي لا يحبه ولا يرضاه ولا يأمر به "[٢].

وعلى هذا المعنى يكون معنى الإرادة الكونية ما يتصل بمفهوم الإذن العام أي ما يأذن الله به أو ما لا يأذن به أما الإرادة الشرعية فإنها متصلة بمفهوم الرضا لا بمفهوم الإذن أي أنها داخلة أصلاً فيما أذن الله فيه وإن كان لا يرضاه وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة :﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴿٧﴾﴾ [الزمر: ٧].[٣]

" والواجب على العبد أن لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره الله له كما قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فاختيار العبد خلاف ذلك مناف لإيمانه تسليماً ورضاه بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا" [٤].

١- مانع، محمد بن عبد العزيز، شرح العقيدة السفارينية، تحقيق أبو محمد أشرف عبد المقصود، ط١، أضواء السلف للنشر، السعودية - الرياض،١٩٩٧م، ص١٧١. وانظر الكردي، راجح وآخرون، العقيدة الإسلامية، (دون طبعة)، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، ١٩٩١م، ص٢٣١.

٢- انظر نعمة، إبراهيم، إيماننا الحق، ص ٢٦٥، الحنفي، ابن ابي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص ٦٤.

٣- انظر مانع، محمد بن عبد العزيز، شرح العقيدة السفارينية، ص ١٧١ .

4- المرجع السابق، ص ١٧١.

ومن درر الكلام ما قاله ابن تيمية حيث ذكر في المجموعة العلية إن:الإرادة نوعان دينية وكونية: فالإرادة الكونية ما تكون بمقتضى الربوبية، والإرادة الدينية ما هو بمقتضى الإلهية، فالأولى إرادة فاعلية، والثانية إرادة غائية، فالأولى من اسم الله الأول والثانية من اسم الله الآخر، الأولى يكون الرب بها مريداً والعبد مراداً إرادة تكوين وربوبية ولذلك قد يكون مريداً والثانية يكون الرب بها مريداً إرادة حب ورضى وإلهية، والعبد أيضاً مريداً إرادة عبادة وديانة وإنابة وإرادة قصد وقد يكون بها مراداً إرادة ربوبية إذا حصل ذلك [١].

ويقول في شرح العقيدة السفارينية إنه" بهذا التفصيل يزول الإشتباه في مسألة الأمر والإرادة هل هما متلازمان أم لا، وذلك أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم الإرادة الكونية، فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعاً وديناً، وقد يأمر بما لا يريده كوناً وقدراً، كإيمان من أمره بالإيمان ولم يؤمن فالله سبحانه قد أراد له الإيمان ديناً لا كوناً. لأنه لو كان مراداً له كوناً لكان مؤمناً لا محالة ولكن الله سبحانه ترك اختيار الإيمان أو عدمه للإنسان أي ضمن الدائرة التي يسيطر عليها"[٢].

الفرق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية

هناك ثمة فروق اتفق عليها العلماء بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية تميز إحداهما عن الأخرى ومنها:

١- ذكر محمد الحمد[٣] أن الإرادة الكونية قد يحبها الله ويرضاها، وقد لا يحبها ولا يرضاها، وتابعه محمد الخميس[٤].

---

[1] - انظر ابن تيمية، المجموعة العلية من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وتحقيق: د هشام بن اسماعيل الصيني، ط١، دار ابن الجوزي للنشر، ١٤٢٤هـ، ص ١١٥، بتصرف.

[2] - مانع، محمد بن عبد العزيز، شرح العقيدة السفارينية، ص ١٧١.

[3] - الحمد، محمد، الإيمان بالقضاء والقدر، ص ٩٨.

[4] - انظر الخميس، محمد بن عبد الرحمن، اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث، ط١، الناشر: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ، ص١١٩.

أما الشرعية فيحبها الله ويرضاها؛" فالكونية مرادفة للمشيئة، والشرعية مرادفة للمحبة، وهذا ما تضمنه كلام محمد الحمد في كتابه الإيمان بالقضاء والقدر [١].

٢- والإرادة الكونية قد تكون مقصودة لغيرها كخلق إبليس مثلا، وسائر الشرور؛ لتحصل بسببها محاب كثيرة، كالتوبة، والمجاهدة، والإستغفار، أما الشرعية فمقصودة لذاتها؛ فالله أراد الطاعة وأحبها، وشرعها، ورضيها لذاتها." [٢]

٣- كما أن "الإرادة الكونية لا بد من وقوعها؛ فالله إذا أراد شيئا وقع ولا بد، كإحياء أحد أو إماتته، أو غير ذلك. أما الشرعية كالإسلام - مثلا- فلا يلزم وقوعها؛ فقد تقع وقد لا تقع ولو كان لا بد من وقوعها لأصبح الناس كلهم مسلمين "[٣]، وهذا الفرق مع الأول مما اتفق عليه معظم كتاب العقيدة الإسلامية في كتبهم المتخصصة في هذا المجال .

٤- وأضاف الحمد ثلاثة فروق أخرى بين هاتين الإرادتين هي:" الإرادة الكونية متعلقة بربوبية الله وخلقه، أما الشرعية فمتعلقة بألوهيته وشرعه. وهذا ما ذكره ابن تيمية رحمه الله تعالى كما سبق بيانه.

٥- والإرادتان تجتمعان في حق المطيع، فالذي أدى الصلاة - مثلا- جمع بينهما؛ وذلك لأن الصلاة محبوبة لله، وقد أمر بها، ورضيها، وأحبها، فهي شرعية من الوجه وكونها وقعت دل على أن الله أرادها كوناً؛ فهي كونية من هذا الوجه؛ فمن هنا اجتمعت الإرادتان في الحق المطيع. وتنفرد الكونية في مثل كفر الكافر، ومعصية العاصي، فكونها وقعت فهذا يدل على أن الله شاءها؛ لأنه لا يقع شيء إلا بمشيئته، وكونها غير محبوبة ولا مرضية لله دليل على أنها كونية لا شرعية. وتنفرد الشرعية في مثل إيمان الكافر، وطاعة العاصي، فكونهامحبوبة لله فهي شرعية، وكونها لم تقع – مع أمر الله بها ومحبته لها- هذا دليل على أنها شرعية فقط؛ إذ هي مرادة محبوبة لا تقع.

٦- والإرادة الكونية أعم من جهة تعلقها بما لا يحبه الله ولا يرضاه، من الكفر والمعاصي، وأخص من جهة أنها لا تتعلق بمثل إيمان الكافر، وطاعة الفاسق.

---

[1] - الحمد، محمد، الإيمان بالقضاء والقدر، ص ٩٨.

[2] - المرجع السابق، ص ٩٨.

[3] - الحمد، محمد، الإيمان بالقضاء والقدر، ص ٩٠، وانظر الخميس، محمد بن عبد الرحمن، اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث، ص ١١٨.

والإرادة الشرعية أعم من جهة تعلقها بكل مأمور به، واقعا كان أو غير واقع، وأخص من جهة أن الواقع بالإرادة الكونية قد يكون غير مأمور به.

هذه فوارق بين الإرادتين، فمن عرف الفرق سلم من شبهات كثيرة، زلت بها أقدام، وضلت بها أفهام، فمن نظر إلى الأعمال الصادرة عن العباد بهاتين العينين كان بصيرا، ومن نظر إلى الشرع دون القدر أو العكس كان أعوراً ".[١]

---

[1] - الحمد، محمد، الإيمان بالقضاء والقدر، ص ٩٩.

المطلب الثاني: حرية الإنسان بين القضاء الكوني والقضاء الشرعي:

ونجد التساؤل المحير قائما دائما وهو: كيف نجمع بين إرادة الله لأمر ما وهو لا يرضاه ولا يحبه؟ وكيف يشاء ويكون؟ وكيف يجمع الله إرادته للفعل وهو يبغضه ويكرهه؟

هذا السؤال هو الذي افترق الناس لأجله فرقا وتباينت طرقهم وأقوالهم، لذا علينا أن نعلم أولاً أن المراد نوعان كما بين الإمام ابو جعفر الطحاوي [١] وذلك أن المراد نوعان: مراد لنفسه ومراد لغيره

" فالمراد لنفسه: مطلوب محبوب لذاته وما فيه من الخير، فهو مراد إرادة الغايات والمقاصد.

والمراد لغيره: قد لا يكون مقصودا لما يريد، ولا فيه مصلحة له بالنظر إلى ذاته، وإن كان وسيلة إلى مقصوده ومراده، فهو مكروه له من حيث نفسه وذاته، مراد له من حيث قضاؤه وإيصاله إلى مراده. فيجتمع فيه الأمران: بغضه وإرادته، ولا يتنافيان لاختلاف متعلقهما".

فإذا نظرنا إلى المراد لغيره من حيث نفسه وذاته نجده مكروها لله تعالى ومراد له من حيث قضاؤه وإيصاله إلى مراده. فيجتمع فيه الأمران بغضه وإرادته ولا يتنافيان. لاختلاف متعلقهما. ونشبهه بالدواء الكريه الذي يتناوله المريض إذا علم أن فيه شفاءه، وكاستئصال عضو من الجسم إذا علم أن في قطعه بقاء جسده[٢].

فالله تعالى يكره الشيء إلا أنه لا ينافى إرادته له لأجل غيره، وكونه سببا إلى أمر يحبه. ومثال ذلك أنه خلق إبليس؛ وهو سبب شقاوة العباد، والوسوسة إليهم بعمل ما يغضب الرب سبحانه إلا أنه وسيلة إلى محاب كثيرة للرب تعالى. ترتبت على خلقه، منها: إظهار قدرة الله تعالى على خلق المتضادات والمتقابلات. ومنها حصول العبودية المتنوعة التي لولا خلق إبليس ما حصلت[٣].

---

[1] - الحنفي، صدر الدين علي بن علي بن محمد ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٢٩، بتصرف

[2]- الخطيب، محمد، أصول العقيدة الإسلامية، ص ٣١٩

[3]- المرجع السابق، ص٣١٩.

وقد يرد التساؤل الآتي: "كيف يرضى الله لعبده شيئا ولا يعينه عليه؟"[١]

والجواب: إن إعانته عليه قد تفوت شيئاً محبوباً له أعظم من حصول الطاعة التي رضيها له، ووقوع تلك الطاعة قد تتضمن مفسدة يكرهها الله أكثر من محبته القيام بها[٢]. ومثل ذلك ما أخبرنا به تعالى بقوله: ﴿ ۞ وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَـٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْقَـٰعِدِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [التوبة: ٤٦].

[1] - الحنفي، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص٢٣٣.

[2] - المرجع السابق، ص٢٣٣، بتصرف.

المبحث الثالث: أفعال العباد بين الفعل الإنساني والعدل الإلهي بين اليهودية والإسلام

المطلب الأول: أفعال العباد عند اليهود

ينطلق مفهوم اليهود في أفعال العباد من مفهوم جبري يسيئون به معرفة فعل الله عز وجل، وبالتالي فمن النصوص والمفاهيم التي تشير إلى مفهوم الجبرية عند اليهود، وأن الإنسان لا يختار أعماله، بل إنه مسوق إليها، ما جاء من فساد قولهم على الله سبحانه وتعالى في ما يتصل بمسألة قَسم الله وأن الله سبحانه يقسم أحياناً بلا مبرر لقسمه، وبما يتجاوز مفهوم المعقول، وعندها فإن الله – تعالى عما يقولون علواً كبيراً – يحل قَسمه بقَسم آخر نظير له، وهذا ما يفسر ما جاء في كلام من يطلق عليهم حكماء إسرائيل أنه: سمع الله صارخاً يوماً " يا لشقائي من ينقذني من قسمي هذا "[1]. بل إنهم بحسب اعتقادهم الفاسد يعتقدون أن بين السماء والأرض ملكاً قديراً اسمه مي، تختص وظيفته بأن يخلص الرب من إشكالية القسم وينقذه من نذره، إذا وجد الملك متسعاً لذلك [٢].

وهذا المعنى الفاسد الذي يعتقدونه ليس أقل سوءاً من اعتقادهم أن الله له حالتان، حالة يكون فيها متصفاً بحرية في أفعاله، وعندها يكون قدوساً متزناً في فعله، والحالة الثانية هي حالة الغيظ والغضب، وعندها يكون في نظرهم طائشاً يفعل أفعالاً لا قيمة لها، ويقسم قسماً يبحث بعدها عمن يحله من قسمه [٣].

ومن هنا جاءت فكرة أن الله يرتكب الخطيئة – حاشاه سبحانه – وهو ما نسبوه إلى الله سبحانه عندما قالوا زوراً وبهتاناً إنه أقسم بغير عدل وارتكب خطيئة الكذب ليحل الوئام بين إبراهيم وسارة، وهذا اقتضى في نظرهم أن كل من يرتكب خطيئة الكذب في نظرهم فإنه غير آثم ومسوغ له هذا الكذب وكأنهم يذهبون إلى أنهم غير مخيرين في ذلك فإن خطيئة الله وقسمه – حاشاه سبحانه – قد حلت في قسمهم وخطيئاتهم . ليس هذا فقط، بل إنهم تمادوا على الله في القول، وتجاوزوا أكثر من ذلك عندما نسبوا إلى الله سبحانه – تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً – أنه

---

[1] - مسعد، بولس حنا، همجية التعاليم الصهيونية، تقديم: محمد خليفة التونسي، ط١، دار الكتاب العربي، لبنان، ١٩٦٩م، ص٣٧. نقلاً عن التلمود.

[2] - انظر المرجع السابق، ص ٣٨.

[3] - انظر المرجع السابق، ص٣٨.

علة جميع الشرور التي تقترف على الأرض؛ إذ هو في نظرهم الذي خلق في الإنسان طبيعته الخسيسة السافلة، وبالتالي فإن كل ما يرتكبه الإنسان من شرور مرده إلى تلك الطبيعة الخسيسة التي زرعها الله فيه، وكل خطيئة يرتكبها الإنسان إنما هي من فعل الله – تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً – فهو الذي في رأيهم كان سبباً في ارتكاب الإنسان الخطيئة، وهو الذي أرغمهم عليها وهذا عين القول بالجبر[١].

ولكنهم لشدة دناءتهم ووقاحتهم مع الله سبحانه فإنهم نسبوا إلى الله شرور أفعالهم وأنه أجبرهم عليها ولم ينسبوا إليه خير أفعالهم بل يزعمون أنهم هم الذين يفعلونها، وهذا إغراق في الوقاحة مع الله سبحانه، بل كل من الخير والشر من فعل الإنسان واختياره ولا إكراه له على شيء من ذلك، بل إن الأدب القرآني – على خلاف ما جاء من وقاحة اليهود ينسب الخير إلى الله اعترافاً بالخير والمنة، ويعزو الشر وفعله إلى الإنسان أدباً مع الله وإن كان كلاً منهما مصدره من عند الله وفعله من الإنسان اختياراً، ولذا جاء في القرآن ﴿ وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴿١٠﴾ ﴾ [الجن: ١٠]، ومنه ما قال أبو بكر: فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

ومن هذا المعنى الفاسد الذي ذهبوا إليه يمكن الاستنتاج بأن ما افتروا على داود من الزنا وما نسب إلى غيره من الخطايا افتراء هو في ظنهم واعتقادهم ليس من الخطايا في شيء، إذ إن ذلك كله مرده إلى الله سبحانه وتعالى وأنه هو المسؤول عن ذلك والمخطئ في ذلك كله [٢].

ومما يظهر عقيدة اليهود الجبرية أن اليهود يروا :" أن الله تعالى هو الذي قاد اليهود بنفسه – سواء بتعليماته التي كان يصدرها إلى موسى أو بسيره أمامهم بشكل عمود سحاب نهاراً وعمود نار ليلاً في خروجهم من مصر، ونظم جيوشهم ووضع لهم نظام حكمهم أثناء رحلتهم في سيناء وهو الذي أدار دفة الحرب مع الشعوب الأخرى، وهو الذي كان يقابل عنهم لأن من صفاته أنه قائد حربي. وحين اقتربت ساعة موت موسى أقام الله مكاناً رئيساً آخر هو **يوشع بن نون** وكما أن الله تعالى إله اليهود وقائدهم فهو كذلك ملكهم وبعد أن صار لليهود ملوك أصبح الله في أسفار

---

[1] - انظر مسعد، بولس حنا، همجية التعاليم الصهيونية، ص ٣٨ .

[2] - انظر المرجع السابق، ص٣٨، بتصرف.

التوراه ملك الملوك وهو الذي يعين ملوك اليهود ويعز لهم وهو الذي يقضي في خلافات اليهود ويفصل في منازعاتهم ويصدر الحكم على المجرمين والآثمين منهم "[١].

إن النصوص السابقة لتدل صراحة على موقف اليهود من الأفعال حيث يتبين أن الله يقود الناس للفعل بدون اختيارهم فهم مسيرون وليسوا مخيرين.

[1] - أسود، عبد الرزاق محمد، موسوعة الأديان والمذاهب، ١٨٦/١.

المطلب الثاني: فعل الإنسان الشر وعلاقته بالعدل الإلهي

أثيرت في الفكر الديني اليهودي مسألة الشر جزءاً من أفعال العباد، وورد في التوراة نصوص يظهر منها إشكالية الحديث في مفهوم الشر وحرية الإرادة، ولم يرد جواب منطقي منسجم لهذه الإشكالية في الفكر الديني اليهودي، فمن جهة يرد في سفر التكوين اعتراض سيق على لسان إبراهيم عليه السلام بصيغة السؤال الإنكاري حيث يقول: " أديان كل الأرض لا يصنع عدلاً " [التكوين ١٨ –٢٦] وكأنها إشارة إلى مسألة الإذن للإنسان بفعل الشر، ولعل ما جاء في إصحاح إرميا على لسان إرميا اعتراضاً أو بصيغة الاعتراض حيث يقول: " أبر أنت يا رب من أن أخاصمك. لكن أكلمك من جهة أحكامك. لماذا تنجح طريق الأشرار. اطمأن كل الغادرين غدراً. غرستهم فأصلوا نموا وأثمروا ثمراً. أنت قريب في فمهم وبعيد من كلاهم " [إرميا ١٢ – ١و٢].

وكأن هذا النص يشير إلى فكرة فعل الشر بل ما جاء في العهد القديم في سفر أيوب ظهر فيه التركيز على مفهوم الشر من بداية السفر إلى نهايته، ولو لم يكن منسجماً بل يبدو متناقضاً؛ ففي الإصحاح الأول حديث عن أيوب وحيده عن الشر، غير أن هذا الحديث عن مفهوم الشر في العهد القديم لا يستمر طويلاً على نفس المسار، بل إن ما جاء في التوراة فيما يتصل بالعالم ووظائف الإنسان في العلم والكون الإلهي يشير إلى عدم قدرة الإنسان على فهم المعنى العميق لهذا الكون، فمما جاء في النصوص وما يشير إلى استحالة قدرة الإنسان على تصور الأمور:" لأن أفكاري ليست أفكاركم ولا طرقكم طرقي يقول الرب. لأنه كما علت السموات عن الأرض هكذا علت طرقي عن طرقكم وأفكاري عن أفكاركم " [إشعياء ٥٥ – ٩ و ١٠]. ومن النصوص ما جاء مناقضاً للمعنى المذكور سابقاً ، فعلى خلاف ما ورد في النصوص أعلاه من أن الله يفلح طريق الأشرار، ويمتع الغادرين بالحياة الرغيدة والعمر الطويل، جاء في المزامير ما يعارض ذلك، ففي المزمور الخامس والخمسين حديث عن خسف الله الأرض بالشرير وقسمه بالموت فقال:" ليبغتهم الموت. لينحدروا إلى الهاوية أحياء لأن في مساكنهم في وسطهم شروراً ." [مزامير ٥٥ – ١٥] وفي المزمور الثاني والتسعين: " إذا زها الأشرار كالعشب وأزهر كل فاعلي الإثم فلكي يبادوا إلى الدهر" [مزامير ٩٢ – ٨].

وفي المزمور الرابع والتسعين قال:" طوبى للرجل الذي تؤدبه يا رب وتعلمه من شريعتك. لتريحه من أيام الشر حتى تحفر للشرير حفرة. لأن الرب لا يرفض شعبه ولا يترك ميراثه. لأنه إلى العدل يرجع القضاء وعلى أثره كل مستقيمي القلوب ". وغير ذلك من النصوص التي تنفي نسبة الشر إلى الله كما جاء في المزمور السابع والتسعين: " [مزامير ٩٤ - ١٢ و ١٣ و ١٤]، يا محبي الرب أبغضوا الشر. هو حافظ نفوس أتقيائه. من يد الأشرار ينقذهم. نور قد زرع للصديق وفرح للمستقيمي القلب. افرحوا أيها الصديقون بالرب واحمدوا واذكر قدسه " [مزامير ٩٧ – ١٠ و ١١].

مما سبق يظهر وضوح وجلاء التناقض الظاهر في نصوص الكتاب المقدس فيما يتصل بمسألة الشر ونسبته إلى الله تعالى، وتناقضها مع فكرة العدل الإلهي، وعدم وضوح الفكر الديني اليهودي وموقفه من هذه المسألة، فتارة يعترض على الله جل وعلا وعلى لسان أنبيائه-حاشاهم- لإذنه بالشر والأشرار، وتارة يحمد سبحانه على عدم إذنه لهم وإبادتهم وهذا ظاهر في النصوص المذكورة أعلاه.

وبالتالي فإن ما يفعله العباد من شر فهم مجبرون فيه على فعله؛ لأن العبد لا يستطيع أن يخالف ما في فعل الرب، بل ما يفعلون من الشر يعتقدون أنهم مجبورون فيه؛ بسبب أن الرب يريد منهم فعل ذلك.

المطلب الثالث: إرادة الله وحرية الاختيار عند الإنسان

لم يقتصر ما جاء في الفكر الديني اليهودي على ما مر في المطلب السابق، بل إن من غموض الموقف وعدم وضوحه عدم بيان نسبة الفعل إلى الله وإلى الإنسان.

لم يتوقف الفكر الديني اليهودي عند زعم التناقض على الله في مسألة فعل الشر، بل إن هذا الأمر تجاوز ذلك إلى تناقض آخر متعلق بمفهوم الإرادة الإلهية، وحرية الإنسان في الاختيار، ففي حين بينت النصوص بوضوح كامل أمر الله للخلق بالطاعة كما جاء في سفري التثنية والتكوين وغيرهما، والطاعة تقتضي حرية الإنسان في الاختيار، فإن نصوصاً أخرى أشارت إلى أن الله في المقابل قيد حرية إرادته هو ليتحقق مفهوم حرية الإنسان، فقد جاء في التلمود ما يشير إلى هذا :"كل شيء بمقدور السماء ما عدا أن تبجل السماء".

أي أن قدرة الله ليست مطلقة بل مقيدة في حدود إرادة العبد واختياره فكأن الله – تعالى عما يقولون علواً كبيراً – قيد إرادته وحددها حتى لا تتناقض مع اختيار الإنسان وإرادته في المعصية. بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من هذا، فبحسب [المدراش ٦١ : ١٧]، فإن الشيطان الذي ارتكب خطيئة المعصية، يعتقد أنه إنما فعل ذلك غيرة لا من آدم عليه السلام بل لسبب غيرته من الله نفسه.

هذه إذاً معطيات النصوص الدينية اليهودية في مسألة أفعال العباد وخاصة فعل الشر وفي مسألة اختيار العباد وإرادة الله. ولعل هذا الموقف قد وجد له تطوراً في الفكر الديني اليهودي المتأخر متمثلاً بموقف ابن ميمون في حديثه عن القضاء والقدر وتقسيمه، ونفيه أن يكون الشر نازلاً من فوق. كما مر في الفصل الأول ضمن المطلب الثاني، وفي تقسيمه لمفهوم الشر إلى ثلاثة أنواع[١]، والذي لم يكن فيه أقل تناقضاً مما جاء في النصوص المذكورة من حيث نسبة هذا الشر إلى الكون أو إلى الإنسان، والذي يتناقض أيضاً في بيان مصدر شر الإنسان أو فعل الشر عند الإنسان، وهو ما سيكون إشكالياً في مسألة الإرادة وحرية الاختيار ولا يملك جواباً لهذه الإشكالية، كما بان في تناقض فيلون في حديثه عن الخير والشر والخطيئة.

[1] - ص ٢٢ من البحث، وهذا يتناقض مع ما ورد في تلمودهم المتضمن القول بعقيدة الجبر.

في حين يرى ألان أنترمان أن مفهوم الخطيئة والتوبة عند اليهود إشارة إلى نزعتين عند الإنسان: نزعة الخير ونزعة الشر، وهما نزعتان مرتبطتان بالالتزام بمبادئ المتسفاه [١]، وهذه المحاولة وإن كانت محاولة توفيقية من ألان أنترمان إلا أنها تتجاهل بوضوح ما تم بيانه في هذا الفصل من التناقض الظاهر في موقف الفكر الديني اليهودي في مسألة فعل الشر والاختيار والإرادة.[٢]

[1] - المتسفاه : المقصود بها أوامر الله تعالى التي توجه أفعال اليهود والتي تمتد لتشمل كل مناحي السلوك الإنساني، فهي ليست فقط أية قواعد مستقاة من تفاسير الكتب المقدسة اليهودية، وإنما لها أيضاً مفهوم أشمل وأوسع يضم بين جنبيه كل الأفعال الطيبة بشكل عام والعادات والشعائر والطقوس اليهودية المتوارثة. (انترمان، ألان، اليهود وعقائدهم الدينية، ص ٧٢) .

[2] - أنترمان، ألان، اليهود عقائدهم الدينية، ص ٧٤.

المطلب الرابع: أفعال العباد بين الفعل الإنـساني والعـدل الإلهـي عنـد المـذاهب الإسلامية

للقضاء والقدر في الإسلام موقع من الأهمية بمكان مما دفع المذاهب الإسلامية الأربعة لتناقشه وتعطيه حقه من الدراسة كافية وافية، فاختلفت المذاهب في بعض الجزئيات والتقت في بعض إلا أن المعتزلة نحت منحى مختلفاً عن مذاهب الأشعرية والماتريدية والسلف وفيما يأتي عرض لأقوال كل مذهب.

أولا: القضاء والقدر عند المعتزلة

تكلم في موضوع القضاء والقدر عدد من الفرق الإسلامية ومنها المعتزلة ولكن لا بد قبل الحديث عن موقف المعتزلة من بيان موقف الجبرية والقدرية .

فالأولى: وهي التي تسمى بالجبرية، ومؤسسها الجهم بن صفوان[١]، زعمت أن الإنسان مجبر على أعماله ولا إرادة له في اختياره ولا قدرته، وذكر الأشعري في مقالات الإسلاميين رأي الجهمية في هذه المسألة حيث قالوا: " إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده وإنه هو الفاعل وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفردا له بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً "[٢].

وينسب الشهرستاني في الملل والنحل هذا القول إلى الجهم بن صفوان حيث يقول:" إن الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له

---

[1] - الجهم بن صفوان الترمذي: هو الذي أظهر نفي الصفات والتعطيل، وهو أخذ ذلك عن الجعد بن درهم، الذي ضحى به خالد بن عبد الله القسري بواسط، فإنه خطب الناس في يوم عيد الأضحى وقال: أيها الناس ضحوا، تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ! ثم نزل فذبحه، وكان ذلك بعد استفتاء علماء زمانه وهم السلف الصالح رحمهم الله تعالى. الحنفي، صدر الدين علي بن علي بن محمد ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص٥٢١.هناك شك في رواية التضحية بالجعد إذ من رواة قصة قبله القاسم بن محمد وهو ممن كذبهم يحي بن معين وفيه عبد الرحمن بن محمد وهما مجهولان.

[2] - الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نعيم زرزور، ط١، الناشر: ، المكتبة العصرية، ٢٠٠٥م، ٢١٩/١.

ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات. وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً ".[١]

وأما الفرقة الثانية: فهي القدرية- وأولُ من أحدثَه في هذه الأُمة معبد الجهني في آخرِ عصرِ الصحابة[٢]، وقد نسبت إلى القدر لنفيها إياه [٣]- وفيها فرقتان فالأولى تقابل الجبرية، وقد كانوا يقولون:"إن الله أمر العباد ونهاهم وهو لا يعلم من يطيعه ممن يعصيه، ولا من يدخل الجنة ممن يدخل النار حتى فعلوا ذلك، فعلمه بعد ما فعلوه، ولهذا قالوا الأمر أنف أي مستأنف".[٤]

وتنص القدرية على أن "لا قدر والأمر أنف"[٥] بمعنى نفي القدر عن العلم الإلهي الأزلي والتقدير السابق للأفعال، فالله تعالى عندهم لا يقدر الأعمال في علمه الأزلي ولا دخل لإرادة الله وقدرته في وجودها، فهو لا يعلمها إلا بعد وقوعها، أما الإنسان فهو الذي يقدر أعماله ويصدرها منبثقة عن إرادته هو، ثم يوجهها بقدرته على النحو الذي يريد[٦].

والفرقة الثانية التي ستكون محور الحديث فيما بعد المعتزلة، وقد اختلفت المعتزلة مع القدرية فلم تنكر علم الله السابق الأزلي، ولكنها ربطت أفعال الإنسان بمبدئها القائل بالعدل الإلهي، فبما أن الله تعالى عادل إذن لا يظلم أحداً، وكونه لا يظلم إذن لا يكلف أحداً ما لا يطيق، وإذا حصل، فلا يمكن أن يحاسبه على شيء لم يعطه القدرة والإرادة ليختار بهما الفعل الذي يريد تحقيقه، وهذا ما سيأتي تفصيله.

---

1 - الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، ١/١١٠-١١١.

2 - الحكمي، حافظ، معارج القبول، ٩٤٣/٣.

3 - انظر الحنفي، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص٥٢٣.

4 - الجلي، أحمد محمد، العقيدة الإسلامية، ط١، دار الكتاب الجامعي للنشر، العين – الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١٠م، ص ٣٦٨.

5 - المرجع السابق، ص ٣٦٨.

6 - انظر أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم: فوقية حسين محمود، (دون طبعة)، دار الكتاب للنشر، القاهرة، ص١٩٧. وانظر الجلي، أحمد محمد، العقيدة الإسلامية، ص٣٦٨.

ثانياً: أفعال العباد عند المعتزلة

تقول المعتزلة إن الإنسان حر في أفعاله الاختيارية، والله تعالى يعطي الإنسان قدرة يستطيع بها أن يفعل الفعل وضده أو يتركه، وتلك القدرة سابقة للفعل، وذلك حتى يتحقق الاختيار الإنساني في الأفعال [١].

والمقصود من أفعال العباد عند المعتزلة "أنها غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها "[٢]. يقول القاضي عبد الجبار: (...) إن القضاء والقدر إذا أريد به الخلق فمعاذ الله من ذلك. حيث إنه كيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم، إن شاؤوا فعلوها وإن كرهوا تركوها، فلو جاز والحال هذه أن لا تكون أفعال العباد من جهتهم لجاز في أفعال الله تعالى ذلك فإن بهذه الطريقة يعرف أن الفعل فعل لفاعله[٣].

ويضيف القاضي قائلا:" وبعد فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب. فلو كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيها الكفر والإلحاد والرضا بالكفر كفر"[٤]. ويبين القاضي مراده بأن أفعال العباد " لا يجوز إضافتها إلى الله تعالى إلا على ضرب من التوسع والمجاز وذلك بأنها التقيد بالطاعات فيقال إنما

---

1 - انظر الجلي، أحمد، العقيدة الإسلامية، ص ٣٦٨.

2 - القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، (دون طبعة)، مكتبة الأسرة، تنفيذ الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٣٢٣.

3 - انظر المرجع السابق، ص ٧٧١، بتصرف.

4 - المرجع السابق، ص ٧٧١.

من جهة الله تعالى ومن قبله، على معنى أنه أعاننا [١]على ذلك ولطف[٢] بنا، ووفقنا[٣]، وعصمنا[٤]عن خلافه ".[٥]

ومما استدل به المعتزلة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم دليل أن العاقل لا يمكن أن يرتكب القبح أو يختاره لعلمه بقبحه واستغنائه عنه كتشويه الإنسان نفسه؛ فمن باب أولى أن لا يفعل هذا القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين، إذ إن لازم مذهب القائلين بخلق الأفعال يقتضي أن الله تعالى شوه نفسه وسوء الثناء عليه وأراد ذلك كله[٦].

كما استدلوا بدليل آخر وهو "أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور فلو كان الله خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"[٧].

ثم استدل القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ببعض آيات القرآن الكريم، تأويلاً واستدلالاً غير مباشر، إذ يتعذر وجود دليل سمعي مباشر في هذه المسألة، وإنما أورد أدلة من الكتاب ، ومن ذلك استدلاله بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾﴾ [الملك: ٣] إذ إن الآية تنفي التفاوت عن خلق الله بمعنى نفي التفاوت من جهة الحكمة لا من جهة الخلق، إذ إن التفاوت في الخلق مشهود ملحوظ، فلا يبقى إذاً إلا التفاوت من جهة الحكمة، فإذا صح ذلك، لم يصح أن تكون أفعال العباد المتفاوتة في الحكمة مخلوقة من جهة الله تعالى [٨].

---

[1] - المعونة: وهي تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له .المرجع السابق، ص٧٧٩

[2] - اللطف: اللطف والمصلحة واحد، ومعناهما ما يختار المرء عنده واجباً أو يجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. المرجع السابق، ص٧٧٩

[3] - التوفيق: هو اللطف الذي يوافق الملطوف فيه في الوقوع. المرجع السابق، ص٧٨٠

[4] - العصمة: وهي في الأصل المنع، ولهذا قال تعالى:" لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم " . أي لا مانع . وبالعرف: هي عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر. لهذا لا يطلق إلا على ألانبياء أو من يجري مجراهم. المرجع السابق، ص٧٨٠

[5] - المرجع السابق، ص ٧٧٩ ، ٧٨٠.

[6] - القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص٣٤٤.

[7] - المرجع السابق، ص٣٤٥.

[8] - المرجع السابق، ص٣٥٥.

ويأتي الرد على هذا الاستدلال بأن المقصود في الآية نفي التفاوت أي الخلل في خلق الله تعالى بدلالة خاتمة الآية ﴿ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ﴾ وهو سؤال إنكاري ينفي وجود الخلل والفجوات في الخلق ولا ينفي وجود التباين. ويبين الزمخشري أن معنى "من تفاوت" أي: "من اختلاف واضطراب في الخلقة ولا تناقض؛ إنما هي مستوية مستقيمة"[1]. أما الرازي فقد نقل عن القفال أنه قال:" ويحتَمِلُ أَن يكُون الْمعنَى: ما تَرى في خَلْق الرحمنِ من تَفَاوت في الدلَالَة علَى حكْمة صانعها وأَنه لَم يخْلُقْها عبثًا"[2].

ومن جهة أخرى، فإن الحديث في الآية عن الخلق لا عن الإبداع، ودلالة هذه الآثار على حكمة الله بإيجاد الخلق. ويظهر في تأويل المعتزلة لهذه الآية ومثيلاتها[3] التكلف في الفهم والخروج عن مقتضى خطاب العربية الذي نزل به القرآن الكريم.

وقد بين قحطان الدوري أن المعتزلة يجمعون على عدة أمور منها [4] :

---

1 - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف، ٥٧٦/٤.

2 - الرازي، مفاتيح الغيب، ٥٨٢/٣٠.

3 - ومن الآيات التي استدل بها بنفس الطريقة قوله تعالى :﴿ وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ ﴿٢٢٨﴾ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴿٢٢٨﴾ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]،﴿ ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ ﴿٧﴾ ﴾ السجدة: ٧]، ﴿ صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍ ﴿٨٨﴾ ﴾ [النمل: ٨٨] ،﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ إِذۡ جَآءَهُمُ ﴿٩٤﴾ ﴾ [الإسراء: ٩٤] ،﴿ كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡ ﴿٢٨﴾ ﴾ [البقرة: ٢٨]﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ [الأحقاف: ١٤]،﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾التوبة: ٨٢﴿ هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ ﴿٦٠﴾ ﴾ [الرحمن: ٦٠] ﴿ وَمَاذَا عَلَيۡهِمۡ لَوۡ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴿٣٩﴾ ﴾ [النساء: ٣٩]﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الكهف: ٢٩]﴿ وَمَا لَكُمۡ لَا تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴿٨﴾ ﴾ [الحديد: ٨]﴿ فَمَا لَهُمۡ عَنِ ٱلتَّذۡكِرَةِ مُعۡرِضِينَ ﴿٤٩﴾ ﴾ [المدثر: ٤٩]﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ فَمِنكُمۡ كَافِرٞ وَمِنكُم مُّؤۡمِنٞۚ ﴿٢﴾ ﴾ [التغابن: ٢]﴿ وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَٰطِلٗاۚ ﴿٢٧﴾ ﴾ [ص: ٢٧]، ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٥٦- ٣٦١.

4 - قحطان الدوري، رشدي عليان، أصول الدين، دار الفكر للنشر، عمان، ١٩٩٦م، ص ١٦٦-١٦٧. وانظر الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم، (دون طبعة)، (دون دار نشر)، ص ٧٩ وما بعدها.

١- أن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم الاختيارية وليس لله تعالى صنع ولا تقدير فيها بإيجاد ولا نفي.

٢- الله عالم أزلا بأفعال خلقه، فلم يزل عالما بمن سيؤمن وبمن سيكفر.

٣- الإنسان فاعل مختار يعمل بالقدرة الحادثة التي منحته إياها العناية الإلهية فيوجهها حسبما يريد.

٤-أمر الله تعالى وإرادته متلازمان.

والمعتزلة تستدل على خلق الإنسان لأفعاله بهذا الافتراض[1]: فلو كان الله تعالى خالقا لأفعال العباد، والعباد لا اختيار لهم إذن:

١- لبطل التكليف الشرعي من الأوامر والنواهي.
٢- ولبطل الثواب والعقاب.
٣- ولانتفت فائدة بعثة الأنبياء .

ثالثاً : عقيدة السلف في القضاء والقدر

اعتقاد السلف في القدر هو أن كل شيء بقضاء الله وقدره أي سبق به كتابه وتعلقت به إرادته، وهو خالق كل شيء ومليكه خلقه ودبره[2].

وفي شرح العقيدة الطحاوية يقول أبو جعفر:" وكل شيء يجري بتقديره ومشيئته، ومشيئته تنفذ، لا مشيئة للعباد إلا ما شاء الله ، فما شاء لهم كان ، وما لم يشأ لم يكن "[3].

---

[1] - البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين، مطبعة المدني، القاهرة، ص ٩٤. ألاندلسي، ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، (دون طبعة)، مكتبة المثنى، بغداد، ص ٧٩.وانظر عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ط١، (دون دار نشر)، ص٢٦٦.

[2] - عبد الوهاب، سليمان بن عبدالله بن محمد، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، ط٢، الناشر المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ، ص ٦٨٦، والسائح، عبد الحميد، عقيدة المسلم وما يتصل بها، ط١، مطابع وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، عمان، ١٩٧٨م، ص ١٣٩.

[3] - الحنفي، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٤٥.

وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأنه على كل شيء قدير، وأنه هو الذي خلق العبد هلوعا، إذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا، ونحو ذلك أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة [1]، قال تعالى:﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٩ ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩].

الكسب عند السلف

الكسب عند ابن تيمية هو :"الفعل الذي يعود على فاعله بنفع أو ضر، كما قال تعالى:﴿ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡ ۝١٣٤ ﴾ [البقرة: ١٣٤]. والناس يقولون: فلان كسب مالاً أو حمداً أو شرفاً كما أنه ينتفع بذلك، ولما كان العباد يكملون بأفعالهم ويصلحون بها، إذ كانوا في أول الخلق خلقوا ناقصين، صح إثبات السبب، إذ كمالهم وصلاحهم عن أفعالهم والله تعالى فعله وصنعه عن كماله وجلاله فأفعاله عن أسمائه وصفاته ومشتقة منها والعبد أسماؤه وصفاته عن أفعاله فيحدث له اسم العالم والكامل بعد حدوث العلم والكمال فيه"[2]

التعارض الموهوم بين حرية الإختيار والقضاء والقدر

قد يبدو ثمة تعارض ظاهري بين مفهومي حرية الاختيار والقضاء والقدر، إذ قد يتساءل أحدهم كيف يكون لي حرية اختيار وقد قدر الله لي كل شؤون حياتي كما مر في معنى القدر، والجواب عن ذلك يكون من وجهين: الأول: أن ما قدره الله كتبه يعني أنه كتب ما علمه مما سيكون من هذا الإنسان من باب العلم الكاشف كما مر سابقاً.

أما الوجه الثاني: فإن ما قدر الله عز وجل للعبد في دائرة الإرادة الكونية هو مندرج في سلك الإذن العام أي أن الله أذن له أن يختار الكفر لو أراد الإنسان ذلك ولو لم يرض الله ذلك، كما جاء في قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ ۝٧ ﴾ [الزمر: ٧] فهو مع عدم رضائه سبحانه عن

---

[1] - ابن تيمية، أحمد، الفتاوى ، ط١ مطابع الرياض، السعودية، ١٣٨١هـ، ٨/٦٣-٦٤. وانظر سابق، السيد، العقائد الإسلامية، (دون طبعة)، دار الكتاب العربي، بيروت، ص٩٣.

[2] - ابن تيمية، أحمد، الفتاوى،٣٨٧/٨.

هذا الإختيار إلا أنه أذن به ولم يمنعه بل جعل سبله ميسورة كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسۡتَغۡنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡعُسۡرَىٰ ﴿١٠﴾ [الليل: ٨-١٠] [1]

وكذا إذا اختار الإنسان الهداية فإنه لا يمنع من ذلك وتيسر له سبله كما جـاء فـي قولـه تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنۡ أَعۡطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡيُسۡرَىٰ ﴿٧﴾ ﴾ [الليل: ٥ – ٢١] وكما جـاء فـي قوله تعالى فـي مفتـتح سـورة الإنـسان، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾ ﴾ [الإنسان: ٣]، فاستعمال اسم الفاعل شاكراً وكفوراً تدل على اختيار الإنسان وإرادته فـي الـشكر والكفر وأن ما جاء في مسألة القدر يعني أن الله قدر له ما سيختاره فالأمر منوط ابتـداء باختيـار الإنسان وإرادة الله إذن له بذلك ولو كان شأنه فيما لا يرض الله وهو ما أشارت إليه سورة الليل إذ بينت أن القرار يأتي من الإنسان أولاً " أعطى واتقى " و " بخل واستغنى " ثم يتبعـه تيـسير الله السبيل الذي اختاره الإنسان " فسنيسره لليـسرى "و " فسنيـسره للعـسرى " فالتيـسير مـرتهن بالإختيار[2].

ولسائل أن يسأل : إن كان العلم لا علاقة له بالأشياء إلا على وجه الكشف أليس وجود الأشياء على الوجه الذي قضى الله لها أن تكون بموجب خلقه وإرادته هو؟ إذن نرى أن الأمر ينتهي إلى القسر والإكراه أن لم يكن من جهة العلم فمن جهة الخالق والإرادة.

الجواب كما ذكره الدكتور مصطفى الخن في كتابه العقيدة الإسلامية :" أن كل شيء لا يوجد ولا يتكيف إلا بخلق الله جل جلاله ولا يتم أيضاً إلا بإرادته "[3]، أما ما قد يظنه البعض من القسر والإكراه في هذا المعنى فبيان بطلانه من وجهين من جهة قضية الخلق ومن جهة الإرادة .

أما من جهة الخلق فإن أفعال الإنسان الإختيارية من جملة مخلوقات الله عز وجل فالله هو الذي يخلق فيه الإقبال على الدراسة والإنصراف عنها وهو الذي يخلق فيه تصرفاته كلها من

---

[1] - المرجع السابق،٢٣٨/٨.

[2] - انظر إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٢٢٢.

[3] - انظر الخن، مصطفى، العقيدة الإسلامية، ص ٤٦٢، بتصرف.

طاعة وعصيان، ثبت ذلك بالدليل العقلي البين، إذ لو لم يكن شيء من ذلك بخلق الله وقدرته لما اتصف إذاً بكل صفات الكمال، ولكان ذلك بتأثير مستقل من غيره، وهو محال على الله تعالى، كما قد دل على ذلك الدليل القاطع في قوله تعالى: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾ ﴾ [الفرقان: ٢]. والفعل من جملة الأشياء بلا شك ، هذا ما عليه عامة أهل السنة والجماعة. إلا أن خلق الله لأفعال العباد لا يستلزم إكراههم عليها إذ ليس بينهما تلازم إلا فيما يتوهم بعض الناس.

إن التلبس بفعل ما يتوقف على أمرين اثنين: وجود هذا الفعل في الخارج أي وجود مقوماته المادية والمعنوية كلها، ثم اكتساب الإنسان له عن طريق انبعاثه نحوه، فالإنسان مريد ومختار بوصفه كاسباً ومنبعثاً إليه، لا بوصفه خالقاً وموجداً لمقوماته وعناصره. وإيضاح ذلك ما قدمه الدكتور مصطفى الخن في كتابه العقيدة الإسلامية حيث يقول:"بالبيان الحسي تقول: إن اليد وما فيها من حياة وشرايين وأعصاب ودماء وبما تتصف به بسبب كل ذلك من القدرة على الحركة، كل ذلك بخلق الله عز وجل، والورق الذي أمامك في صورته وجوهره وخصائصه من خلق الله أيضاً، والقابلية الموجودة في القلم للكتابة هو أيضاً من خلق الله عز وجل . فهذا معنى القول إن الله هو الخالق لفعل الإنسان. ولكن هل ينسب إليك أنك قد كتبت سطراً على الورق بمجرد تكامل هذه العناصر كلها؟ لا، إن خالقية الله لهذه العناصر كلها لا تعني أنك قد كتبت. وهذا واضح جداً، إذاً لا بد لكي توجد الكتابة منك من أن تعزم في نفسك على الكتابة، وأن تنبعث إرادتك إلى التنفيذ، فحينئذ يأذن الله تعالى للقوة التي أودعها في يدك أن تلبي وللشرايين والأوردة أن تساعدك على قصدك، وللحبر أن ينساب كما تشاء، وللورق أن يتأثر بذلك على النحو الذي يتحقق فوقه الكتابة وعندئذ تسمى كاتباً. وينسب إليك كسب هذا الفعل، على الرغم من أن الله عز وجل هو الخالق له، أي: فالقصد والعزيمة والكسب منك، وذلك بسر الإرادة التي ركبها الله في نفسك وخلق الفعل وأسبابه القريبة والبعيدة من الله تعالى وإنما تكون المقاضاة والمحاسبة على القصد والكسب، لا على خلق الوسائل والأسباب وخلق الفعل نفسه".[١]

وهذه الحقيقة معلومة للجميع فالمقاضاة في حياتنا اليومية الإجتماعية والقانونية تكون على الكسب لا على جوهر الفعل المستقل بذاته. فمثلاً الذي يضع قارورة السم مكان قارورة الدواء جانب المريض، فتناول منها المريض فمات يقاضى ويقاصص، مع أنه ليس هو الفاعل لكنه الكاسب لذلك الفعل ومتلبس به. والله عز وجل إنما يقاضي عباده ويحاسبهم على هذا الشيء الذي

[1] - انظر الخن، مصطفى، العقيدة الإسلامية أركانها، ص٤٦٤-٤٦٥، بتصرف.

اسمه الكسب أي: الإنبعاث النفسي إلى التلبس بالفعل وواضح ذلك في قوله تعالى:﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ ﴿٢٨٦﴾ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقوله تعالى:﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٧﴾ ﴾ [غافر: ١٧] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تنص على أن مناط الثواب والعقاب إنما هو كسب الإنسان. بمعنى انبعاثه نحو الشيء الذي أمر به، أو نهي عنه، وإنما شاء الله أن يجعل خلقه وقدرته وفقاً لانبعاثهم مجسده في مظهر الفعل الذي ظهرت فيه. وبذلك أصبح واضحاً أن صفة الخالق لكل ما علم الله وجوده فيما لا يزال لا يستلزم شيئاً من القسر والجبر المتوهمين[١].

وأما القضية الثانية وهي الإرادة : فمن ناحية القسم الأول للأفعال الإضطرارية فليست محلاً للخلاف ولا موضعاً للنقاش ولا هي موضع الإستشكال ويبقى هنا الأفعال الإختيارية التي وقع فيها إختلاف أهل المذاهب إذ هي أفعال يكسبها الإنسان بمحض اختياره فلا بد أن نعلم أن إرادة الله عز وجل متعلقة بخلق سر الإرادة في كيان الإنسان، وهو مستلزم لتعلق الإرادة الإلهية بما يختاره الإنسان نفسه من الشؤون والأفعال بموجب هذه الإرادة التي منحها الله إياها، ولكن ذلك ليس موجباً لأن تكون مسيراً غير مخير وإلا لوقع التناقض بين القول أن الله وهب الإنسان سر الإرادة التي ينبعث بها إلى اختيار الأفعال وقول إن ما يختاره الإنسان بموجب هذه الإرادة فعل قسري يقوم به جبراً عنه [٢].

أفعال العباد عند السلف

من المسائل المهمة المتصلة بالقضاء والقدر مسألة الجبر والاختيار في أفعال العباد، فدائما ما يثار السؤال: هل الإنسان مخير في أفعاله أم مسير؟ وإذا كان مخيرا فكيف يمكن لنا أن نجمع بين هذا المعنى ومعنى القضاء والقدر؟ أي أن كل أفعال العباد وأقوالهم وما يتصل بحياتهم مقدر منذ ولادتهم إلى حين وفاتهم، فهل هذا التقدير مانع للإنسان من الاختيار وإذا كان كذلك فهل الإنسان مسير. وإذا كان مسيرا فما معنى الثواب والعقاب ومفهوم الحساب حيث إن الإنسان يكون

---

[1] - انظر المرجع السابق، ص ٤٦٥-٤٦٦.

[2] - انظر المرجع السابق، ص٤٦٦-٤٦٧.وانظر الخن، مصطفى، مبادئ العقيدة الإسلامية، ط٢، الناشر جامعة دمشق، ١٩٨٤،ص ١٩٠.

في هذه الحالة مسلوب الإرادة تماما. فما هي أقوال العلماء في هذا المعنى وما خلاصة اعتقاد المسلم حسب ما تراه المذاهب المختلفة؟

لقد اتخذ السلف التوسط فيها فجعلوا للعبد قدرة وجعلوا لله تعالى قدرة، إلا أن قدرة الله تعالى غالبة على قدرة العبد، ومن خلال ما أعطى الله للعبد من قدرة ومكنه بها يحصل الثواب والعقاب .

قال تعالى :﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ ﴿٢٨٦﴾ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]" وهذا دليل على أن الإنسان معه قدرة وتمكن ولولاهما ما كلف، لهذا نجد أن الله تعالى لا يكلف المجنون ولا العاجز ولا المقعد ولا المريض ولا فاقد القدرة"[١].

إن أفعال العباد تقسم إلى قسمين:

١- أفعال اضطرارية : وهي التي لا قدرة للإنسان عليها، ولا اختيار له فيها كحركة ارتعاش اليد وحركة الجهاز العصبي والهضمي[٢]، وكالموت والمرض[٣]، وقد اتفقت جميع الفرق الإسلامية على أنها مخلوقة لله وليس للعبد دخل فيها، فلا تكليف ولا ثواب ولا عقاب عليها.

٢- الأفعال الإختيارية : وهي التي للإنسان فيها قدرة واختيار كالسير والكلام. وهنا موضع الخلاف بين الفرق الأسلامية التي ذهب فيها علماؤهم مذاهب مختلفة.[٤] وذكر التفتازاني في شرح المقاصد أن الأفعال الاختيارية :"مقدورة للْعبد واقعة بِكَسبه وعلى حسب قَصده واخْتِيَاره، وعند صرف قدرته وإرادته، وَإِن كَانَت مخلوقة لله تَعَالَى كَاف في حسن الْمَدْح والذم وَصِحَّة الطّلب والنهي والتمني والتعجب وَنَحْو ذَلِك، وَلَا يُفِيد كَونهَا مخلوقة للْعَبد على مَا هُوَ الْمُتَنَازع فضلا عَن أَن تفِيد الْعلم الضَّرُورِي بذلك "[٥].

---

[1]- انظر الجبرين، عبد الله بن عبد الرحمن، الإرشاد شرح لمعة الإعتقاد، إعداد محمد بن حمد المنيع، ط١، دار طيبة للنشر، السعودية، ١٩٩٧م، ص ٢٣١، بتصرف.

[2] - البوطي، محمد سعيد كبرى اليقينات الكونية، ط ٦، المركز الثقافي الإسلامي، عمان، ص ١٦٩.

[3] - القيسي، مروان، التحفة السنية في تهذيب العقيدة الطحاوية، ط١ ، ١٩٨٤م،(دون دار نشر)، ص ١٢٩.

[4] - البوطي، محمد سعيد، كبرى اليقينات الكونية، ص١٦٢ .

[5] - التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد في علم الكلام، ط١، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٩٨١م، ١٣٦/٢

والمثبتون للقدر لهم في قدرة العبد قولان: فالأول[1] : إن قدرة العبد لا تكون إلا مع الفعل لذا فإن الكافر الذي سبق في علم الله الأزلي أنه لا يؤمن لا يقدر على الإيمان أبداً. وأما الثاني: فيقول إن القدرة نوعان: قدرة مشروطة في التكليف تكون قبل الفعل وبدون الفعل وقد تبقى إلى حين الفعل، والنوع الثاني: هو القدرة المستلزمه للفعل التي لا بد أن تكون موجودة عند وجوده وأصل قولهم: أن الله تعالى من على المؤمنين بنعمة لم تعط للكافر وأن العبد يجب أن يكون قادراً حين الفعل، خلافاً لمن زعم أنه لا يكون قادراً إلا قبل الفعل وأن النعمة على الكافر والمؤمن سواء.

وإن كان لا بد من وجود قدرة حال الفعل فإذا كان قادراً قبل الفعل وبقيت القدرة إلى حين الفعل لم ينقض هذا أصلهم. لكن القدرة الصالحة للضدين يشترك فيها المؤمن والكافر، إلا أن المؤمن يخصه الله بأسباب يكون بها مؤمناً وهذا من ضمن إرادة الإيمان، وهذه الإرادة يدخلونها في جملة القدرة المقارنة للفعل[2].

[1] - انظر فياض، زيد بن عبد العزيز، الروضة الندية في شرح العقيدة الواسطية، ص ٢٤٨، بتصرف.

[2] - انظر فياض، زيد بن عبد العزيز، الروضة الندية في شرح العقيدة الواسطية، ص ٢٤٨-٢٤٩، بتصرف.

رابعاً: أفعال العباد عند الأشعرية

بين الإيجي في مواقفه أن مذهب أبي الحسن الأشعري أن:" أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد"[1].

ويقول الشيخ اللقاني: " والحق عندنا أن العبد لا يخلق أفعال نفسه كما مر، وإنما هو كاسب له ضرورة تعلق التكليف بها "[2].

ويستدل الأشعرية على ما ذهبوا إليه بأن أفعال الإنسان مقدورة لله تعالى فهو القادر على كل شيء، وكل مقدور له سبحانه فهو خالقه، ولو نسبنا الفعل والاختيار للإنسان لأصبح شريكاً لله في الخلق تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً [3].

يقول الشيخ اللقاني:" فإنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله سبحانه وتعالى "[4].

وعلق الشيخ الطوخي قال السيد عيسى في بعض رسائله:" إن أفعال العباد وإن كانت ترجع إلى الله من جهة الخلق والإقدار وتحصيل الأسباب وتيسيرها، ولكن ترجع إلى العبد أيضاً من جهة الكسب أي المباشرة بعد تعلق الإرادة، وإن كانت تلك الإرادة غير مؤثرة عند الشيخ الأشعري وأكثر أهل السنة "[5].

كما بين أحمد الجلي أن: الأشعرية في أفعال العباد ذهبوا نحو ما ذهب إليه السلف من أن الأفعال مخلوقة لله تعالى، لكن الخلاف بينهم يكمن في بعض المسائل الفرعية لهذا الموضوع، مثل حقيقة فعل العبد فهل العبد فاعل لفعله حقيقة أم لا ؟[6]

---

1 - الإيجي، المواقف، شرح الجرجاني، ص ٢١٤.

2 - اللقاني، شرح الناظم على الجوهرة، ٥٦٣/١ .

3 - انظر السائح، عبد الحميد، عقيدة المسلم، ص ١٥٥، بتصرف.

4 - اللقاني، شرح الناظم على الجوهرة، ٥٦٣/١ .

5 - الطوخي، منصور حاشية على هداية المريد، ٥٦٣/١.

6 - انظر الجلي، أحمد، العقيدة الإسلامية، ص ٣٧٠.

فقد أكد الأشعرية على عدل الله المطلق، وهذا يبين موقفهم المقابل للمعتزلة الذين يقولون إن من عدل الله استقلال الإنسان بأفعاله، الأمر الذي يؤدي إلى إضعاف قدرة الله وإرادته وعلمه كما بين أحمد الجلي.[١]

كما أكدوا شمول علم الله وقدرته تعالى وإرادته. ويؤمن الأشعرية بأن كل شيء في الكون مخلوق لله تعالى تبعاً لعلم الله وقدرته وإرادته. ويشمل ذلك أفعال الإنسان الاضطرارية والاختيارية. واستندوا برأيهم هذا على أن خالق الفعل لا بد أن يعلم حقيقة ما يخلق [٢].

والإنسان ضمن قدرته وعلمه المحدودين لا يمكن أن يكون عالماً بهذه الأفعال التي تقع على حقائق وأوصاف لا يعلمها العباد أصلاً، أما الخالق لها لا يمكن أن يكون جاهلاً بها أو ساهياً عنها. فلو افترضنا جواز ذلك لجاز وقوع مخلوقات من فاعل هذا أسلوبه وسبيله، ولم يكن ضرورياً أن يكون الفاعل عالماً وقاصداً، ولو جاز ذلك في بعضها لجاز في كل الأفعال، مما يوجب بطلان دلالة الكثير من المخلوقات على علم فاعله وقصده- تعالى الله عن ذلك- مما يثبت أن الله تعالى خالق الأفعال هو العالم بحقيقتها والقاصد لإيجادها [٣] .

وهذا ما أراده الإمام الأشعري في الإبانة، إذ بين أن خلق الله للأفعال مرتبط بقدرته على ذلك، وقدرته مرتبطة بعلمه المطلق؛ فهو لا يقدرهم على شيء، إلا إذا كان قادراً عليه، وإذا قدر على فعل شيء فلا مانع له من فعله، كما قال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج: ١٦].[٤]

وبين السائح في كتاب عقيدة المسلم: يقوم مذهب الأشعرية على أن الله تعالى خلق أفعال العباد الاضطرارية والاختيارية، وليس لقدرة الإنسان تأثير في وجودها، إلا أنه مكتسب لأفعاله وبسبب هذا الكسب استحق الثواب والعقاب [٥].

---

1 - انظر الجلي، أحمد، العقيدة الإسلامية، ص ٣٧٠.

2 - انظر الجلي، أحمد، العقيدة الإسلامية، ص ٣٧٠. الجزيري، نوران، قراءة في علم الكلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٨٠.

3 - انظر الباقلاني، أبي بكر محمد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق الشيخ عماد الدين حيدر، ط٣، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ص٣٤٢.

4 - انظر الأشعري، ابو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د .فوقية حسين محمود، ط١، دار ألانصار، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ١٨١.

5 - انظر السائح، عبد الحميد، عقيدة المسلم، ص ١٥٥ .

الكسب

عرف الباقلاني الكسب فقال:"معنى الكسب أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها"[١].

عرف الإيجي الكسب بأنه:" مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له"[٢]

وعرف الشيخ اللقاني في جوهرة التوحيد القدرة الحادثة التي ينشأ عنها الكسب بأنها:" عرض مقارن للفعل، يخلقه الله سبحانه وتعالى عند قصد الاكتساب بعد سلامة الآلات والأسباب، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى فيه قدرة فعل الخير إن شاء، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى فيه قدرة فعل الشر إن شاء، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير بقصده فعل الشر، وذلك كسبه فيستحق الذم والعقاب، ولهذا ذم تعالى الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع، وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه، لما يأتي من امتناع بقاء الأعراض ".[٣]

والكسب كما يقول الشيخ الطوخي:" أثر قدرته تعالى في محل قدرة لا أثر لها "[٤]، ومعنى كسب العبد أو مكسوبيته:" أن الفعل يقع مقارنا لقدرة العبد وإرادته من غير أن يكون منها تأثير ومدخل في وجوده سوى كون العبد محلاً للفعل "[٥]، ويبين أنه: " لا يلزم من نفي تأثير قدرة العبد أن لا تسمى بالقدرة، إذ ليس من شرط القدرة على الشيء التأثير فيه، فكم من ممكن باق في كتم العدم لا يشم قط رائحة الوجود والله تعالى قادر على إيجاده، لكن قدرة العبد لما لم تؤثر قط عند الشيخ لكونها قدرة محل. ولا يعارض كون للعبد في فعله نوع اختيار كما ذكر في قوله تعالى: ﴿

---

[1] - الباقلاني، أبو بكر الطيب، التمهيد، ص٣٠٧، وانظر الأشعري، أبو الحسن، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٧٥-٧٦.

[2] - الإيجي، المواقف، ص ٢١٤.

[3] - اللقاني، برهان الدين إبراهيم المالكي، هداية المريد لجوهرة التوحيد، ١/ ٥٨٣- ٥٨٤.

[4]- الطوخي، منصور، حاشية هداية المريد لجوهرة التوحيد، ١/ ٥٦٢ . ويلاحظ هنا ان المؤلف استعمل مصطلح أهل السنة في الدلالة على كلام الأشعرية حصراً وهذا مخالف لما درج عليه العلماء من ان مصطلح أهل السنة يشمل الأشعرية إلى جانب السلف والماتريدية .

[5] - الطوخي، منصور، حاشية هداية المريد لجوهرة التوحيد، ١/ ٥٦٢.

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴿٦٨﴾ [القصص: ٦٨]؛ لأن الاختيار إما بمعنى القدرة أو الإرادة وهو ما في الآيات، وإما بمعنى قصد الفعل والميل إليه وهذا هو الذي في كلام أهل السنة "[1].

ويقول الشهرستاني في الملل والنحل في تعريفه للمكتسب: " المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة "[2].

ولعل البغدادي كان من أوضح من أراد أن يفسر نظرية الكسب وعلاقتها بالجبر، أو القدر فضرب للاكتساب مثلاً في الحجر الكبير، قد يعجز عن حمله رجل، ويقدر آخر على حمله منفرداً به، إذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما، ولا يخرج أضعفهما بذلك من كونه حاملاً. كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه، ووجِد مقدوره؛ فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولا يخرج - مع ذلك- المكْتَسب من كونه فاعلاً، وإن وجد الفعل بقدرة الله تعالى [3].

وذكر اللقاني مسألة الكسب عن طريق نظم الشعر كما يلي [4]:

وعندنا للعبد كسب كلفا	به ولكن لا يؤثر فاعرفا
فليس مجبوراً ولا اختيارا	وليس كلا يفعل اختيارا

وشرحه اللقاني حيث قال: "هذه المسألة مترجمة في كتب القوم بمسألة الكسب، وهي من غوامض مباحث الكلام حتى ضرب بها المثل، فقيل أخفى من كسب الأشعري، وادعى بعضهم أنه اسم بلا مسمى. والحق عندنا: أن العبد لا يخلق أفعال نفسه، وإنما هو كاسب له ضرورة تعلق التكليف بها، فإنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله سبحانه، وأن لا تأثير إلا للقدرة القديمة، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط، فنسمي أثر القدرة الحادثة كسباً وإن لم نعرف حقيقته "[5].

---

1 - المرجع السابق، ١/ ٥٦٢.

2 - الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، ص ٩٧

3 - انظر البغدادي، أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي، أصول الدين، تحقيق أحمد شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١٥٦

4 - اللقاني، شرح الناظم على الجوهرة، ١/ ٥٦٢

5 - المرجع السابق، ص ٥٦٢ – ٥٦٤.

وذكر محمد الحمد: وهكذا تؤول هذه النظرية جبرية خالصة -كما مر-، ويبقى الخلاف بينهم وبين الجبرية خلافاً لفظياً بل طريقتهم أكثر غموضاً. أما حقيقتها النظرية الفلسفية فقد عجز الأشعرية عن فهمها فضلاً عن إفهامها غيرهم، ولهذا قيل: مما يقال ولا حقيقة تحته، معقولة تدنو إلى الأفهام.[١]

ويبين الأشعري في كتاب اللمع:أن الكسب لا يعني أن الإنسان يخلق أفعاله، بل إنه يختار اكتساب الفعل وفي تلك اللحظة التي يختار فيها يخلق الله له قدرة للفعل الذي توجهت همته إليه. فالفعل في الحقيقة مخلوق لله تعالى بواسطة القدرة الحادثة المخلوقة في الإنسان والتي هي ضرورية لوجود الفعل[٢].

وهذا ما اتفق عليه علماء الأشعرية أن الله فاعل على الحقيقة، وأن الإنسان مكتسب لفعل الله على الحقيقة بقدرة حادثة فالباقلاني يبين: أن الإنسان مستطيع لكسبه، فقال: "لأن الإنسان يعرف من نفسه فرقاً بين قيامه وقعوده وكلامه إذا كان واقعاً بحسب اختياره وقصده، وبين ما يضطر إليه مما لا قدرة له عليه، من الزمانة والمرض والحركة من الفالج وغير ذلك، وليس يفترق الشيئان في ذلك لجنسهما، ولا للعلم بهما، ولا لاختلاف محلهما، ولا للإرادة لأحدهما. فوجب أن يحصل مع كسبه على هذه الصفة لكونه قادراً عليه "[٣].

وهو ما أشار إليه الإمام البيهقي عندما أفرد بابا في كتابه القضاء والقدر تحت عنوان " باب ذكر البيان أن أفعال الخلق مكتوبة لله تعالى مقدورة له؛ فإنها من الله عز وجل خلق، وممن باشرها كسب قال الله عز وجل: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ ﴿١٦﴾ ﴾ [الرعد: ١٦]."[٤]

وقد فسر الباقلاني الكسب في تمهيد الأوائل أنه: " تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده

---

[1] - الحمد، محمد، الإيمان بالقضاء والقدر، ص ١٨٩، بتصرف.

[2] - انظر الأشعري، ابو الحسن علي بن إسماعيل، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ضبط وتصحيح محمد أمين الضناوي، ط١، دار الكتب العلمية للنشر، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٤٥ .

[3] - الباقلاني، أبي بكر محمد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ٣٢٤ .

[4] - البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، القضاء والقدر، المحقق: محمد بن عبد الله آل عامر، ط١، الناشر: مكتبة العبيكان، الرياض- السعودية، ٢٠٠٠م، ص١٠١.

على طريق الاختيار، وبين حركة الإرتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والإقبال والإدبار وبين الجر والسحب والدفع. وهذه الصفة المعقولة للفعل حساً هي معنى كونه كسباً "[١].

خامساً: أفعال العباد عند الماتريدية

يرى الماتريدية أن كل أفعال الإنسان هي بقضاء الله تعالى بما في ذلك فعل الخير وفعل الشر، وفي معرض ردهم على المعتزلة الذين زعموا أن الله لا يقضي بالكفر لأن الكفر متفاوت باطل وقضاء الله حق وصواب ، فرقوا بين القضاء والمقضي فقالوا:" الكفر مقضي الله لا قضاؤه. وقضاؤه حق وصواب ومقضيه باطل، وقضاء المقضي صواب لما فيه من الحكمة ".[٢]

وبهذا خرج الماتريدية من إشكالية نسبة الشر إلى الله تعالى، ولم يقعوا في إشكالية عدم نسبة الفعل إلى الله تعالى فهم بذلك يجعلون المعنى أن الله جعل الكفر باطلاً قبيحاً شراً ، ومن رضي بذلك فقد رضي بقضاء الله، ومن لم يرض به فلم يرض بقضاء الله. وليس معنى الرضا به أن يجعله صفة لله أو أن يحب الله أن يفعله في نفسه، بل إن الإنسان في رأيهم يجب أن يعتقد بشر الكفر وبطلانه ويعتقد بمن يوجب مقته وتعذيب من فعله، كما يرى الماتريدية أن الإيمان بالقضاء والقدر لا يعني أن الإنسان مضطر إلى فعل ما يفعل، بل إنه يفعل ما يفعل مختاراً، إذ ليس في الإيمان بالقضاء والقدر ما يوجب اضطرار الإنسان، ولا يتعارض هذا مع صفات العفو الغفور، إذ إنهم يفعلون ذلك مختارين فيعاقبهم على فعلهم أو يثيبهم عليه [٣].

وقد بنى الماتريدية كلامهم هذا على فهمهم لمسألة خلق أفعال العباد، وهو ما يتفقون فيه مع الأشعرية كما مر، غير أن الأشعرية سموا ما هو مقدور العبد كسباً وسماه الماتريدية فعلاً، ولقد استدل الماتريدية على جواز إطلاق الفعل والخلق على أفعال العباد بقوله تعالى:﴿ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ ﴿٧٧﴾ ﴾ [الحج: ٧٧]. وقوله تعالى :ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ﴿٤٠﴾ ﴾ [فصلت: ٤٠] "وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ ﴿٨﴾ ﴾ [الزلزلة: ٨]. وغير ذلك من الآيات، وبينوا أن إضافة هذه الأمور إلى الله تعالى ليس فيها نفي لأن يكون الإنسان فاعلاً لفعله، بل إن الآيات فيها دلالة على

---

[1]- الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص ٣٤٧.

[2] - انظر ابو معين النسفي، تبصرة الأدلة، ص ٧١٧. وانظر الماتريدي، أبو منصور، التوحيد، ص٣٠٧.

[3] - انظر المرجع السابق، ص ٧١٧ .

أن الله خالق هذه الأفعال على ما هي عليه وأوجدها بعد أن لم تكن، وتنسب للإنسان على كسبها وفعلها[١].

كما استدلوا بالدليل العقلي على أن الله وعد بالثواب لمن أطاعه وبالعقاب لمن عصاه، فإذا كان الأمران من فعله فإذن هو المجزي بما ذكر سبحانه، كما استدلوا أيضاً بأن الله يأمر بالطاعة وينهى عن المعصية، فإذا كان هو الفاعل لهذه الأمور فكأنه يأمر نفسه وينهى نفسه وهذا محال عليه سبحانه، كما أن الله سمى العباد الذين ينفذون أمره وينتهون عن نهيه عباداً ومطيعين والذين لا ينفذون أوامره عصاة وجائرين وسفهاء، ومحال أن يسمي الله بهذا كله أولئك، ثم نقول إنهم ليسو فاعلين لفعلهم[٢].

وبهذا يظهر أن موقف الماتريدي من القضاء والقدر أن كل شيء مقدر من الله تعالى وأن العبد فاعل لفعله مكتسب له مستحق عليه الثواب والعقاب، وأنهم يفرقون بين القضاء والمقضي.[٣]

وموقف الماتريدية من أفعال العباد واضح في قول أبي منصور بشرح الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة حيث قال:" إنه لا يكون في الأرض من خير وشر إلا ما شاء الله، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله عز وجل، وأن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، ولا يستغني عن الله ولا يقدر على الخروج من علم الله عز وجل، وأنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال العبد مخلوقة لله مقدرة كما قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافات: ٩٦] (...)، ﴿ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ ﴿٣﴾ ﴾ [فاطر: ٣] وكما قال:" ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ [النحل: ٢٠]"[٤]، إلى نحو ذلك من كثير الآيات التي تدل على أن أحداً لا يستطيع الخلق مع الله.

كما يبين الماتريدي أن للعبد فعلاً حقيقة لا مجازاً، خلافاً للمجبرة القائلة:" لا فعل للعبد وله فعل على وجه المجاز لا على وجه الحقيقة "[٥]، لأن هذا القول يؤدي إلى إسقاط الخوف والرجاء

---

[1] - المرجع السابق، ص ٥٩٦.

[2] - النسفي، أبي المعين، تبصرة الأدلة، ص٥٩٧

[3] - المرجع السابق، ص ٥٩٧ .

[4] - السمرقندي ، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي، شرح الفقه الأكبر، مراجعة عبد الله ألانصاري، بدون طبعة، بدون دار نشر، ١٩٨٦م، ص ١٨٤.

[5] - المرجع السابق، ص ١٨.

عن العبد فلا يخاف من سوء فعله، ولا يرجو خيراً على عمله، وهذا يؤدي إلى الكفر حيث زوال الرجاء قنوط [١]، وقد قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـًٔا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ [النحل:٢٠] وقال :﴿ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ ﴿٥٣﴾ ﴾ [الزمر: ٥٣].

أما منهج الماتريدية كما بينه أبو منصور فهو التوسط حيث قالوا قال وتوسط أبو حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم فقالوا:" الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة في العبد واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً فسلموا من القدر والجبرية "[٢].

كما أقر أبا حنيفة لما قال:" نقر بأن العبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق، فلما كان الفاعل مخلوقاً فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة ".[٣]

ومن تأويلات الماتردي للقدر كما جاء في تفسيره لقوله تعالى:﴿ قَدۡ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيۡءٖ قَدۡرٗا ﴿٣﴾ ﴾ [الطلاق: ٣] : قال " قد جعل الله لكل مما كان ويكون إلى يوم القيامة من حسن وقبيح في الحكمة قدراً، ألا ترى إلى أفعال العباد أنها كيف تخرج عن تدبيرهم من زمان ومكان ونحو ذلك، ليعلم أن الله تعالى هو الذي قدر ذلك المكان والزمان والفعل حتى خرج فعل هذا العبد عن تقديره الذي قدره والله أعلم " .[٤]

وكما جاء في تأويل قوله تعالى:" ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا ﴿٢﴾ ﴾ [الفرقان: ٢]، أي: "جعل له حداً لو اجتمع الخلائق على ذلك ما عرفوا قدره ولا حده من صلاح وغيره ما لو لم يقدر ذلك لفسد "[5].

---

[1] - انظر المرجع السابق، ص ١٨

[2] - السمرقندي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي، شرح الفقه الأكبر، ص ١٩.

[3] - المرجع السابق، ص ٦٨.

[4] - الماتريدي، أبي منصور، تأويلات أهل السنة، تحقيق فاطمة يوسف الخيمي، ط١، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ٢٠٠٤م، ٥ / ١٦٠.

[5] - المرجع السابق، ٣ / ٤٩٠

الكسب عند الماتريدية

ومن المعاني التي وضحها الماتريدي للكسب أنه: تعلق إرادة العبد وقدرته بفعله، فحركته باعتبار نسبتها إلى قدرته وإرادته تسمى مكسوباً. وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله وإرادته تسمى مخلوقاً، وكذا سكونه فحركته وسكونه خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرة العبد وإرادته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له "[١].

ويبين في شرح الفقه الأكبر "أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد، بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم أي أحكمه على فعل الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه، وإذا عزم على المعصية يخلق الله فعل المعصية فيه، وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله، وإن لم يكن موجوداً حقيقة "[٢].

وبذلك يكون رأي الماتريدي كالأشعري :" أن العبد له الكسب وهو مختار فيه، وبهذا الكسب يكون الثواب والعقاب "[٣].

ويبين الدوري أن :" الكسب عند الماتريدي يكون بقدرة أودعها الله تعالى بالعبد ، فالعبد عنده يستطيع أن يكسب الفعل بقدرة مخلوقة فيه، ويستطيع أن لا يكسبه بهذه القدرة، فهو حر مختار في هذا الكسب، إن شاء فعل واقترن بالفعل الذي هو مخلوق لله تعالى، وإن شاء ترك، وبذلك يكون العقـاب. فالماتريدي توسط بين المعتزلة والأشعرية. فالمعتزلة قرروا أن خلق الفعل بقدرة أودعهـا الله تعـالى العبد. والأشعرية قرروا أن لا قدرة للعبد في الفعل، ولكن له الكسب، والكسب لا يكون إلا بالاقتران لا بتأثير من العبد. والماتريدي قرر أن الكسب بقدرة العبد وبتأثيره"[٤].

ويبين الحربي أن:" حاصل كلامهم أن المؤثر في أصل الفعل قدرة الله تعالى، والمؤثر في صفة الفعل قدرة العبد وتأثير العبد هذا هو الكسب عندهم"[٥].

---

1 - السمرقندي، أبو منصور، شرح الفقه الأكبر، ص ١٢٩ .

2 - السمرقندي، أبو منصور، شرح الفقه الأكبر، ص ٦٩.

3 - الدوري، قحطان، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، ص ٢٠٨.

4 - المرجع السابق، ص ٢٠٨-٢٠٩.

5 - الحربي، أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي، الماتريدية، ط١، دار العاصمة، السعودية، ١٤١٣هـ، ص ٤٤١.

الفصل الرابع : أثر القضاء والقدر في مفهوم الإرادة وحرية الإختيار في الفكر المعاصر

المبحث الاول : مفهوم الإرادة وحرية الإختيار في الفكر المعاصر

المبحث الثاني : أهمية مفهوم الحرية وأثرها في الفكر المعاصر

الفصل الرابع: أثر القضاء والقدر في مفهوم الإرادة وحريـة الاختيـار فـي الفكـر المعاصر

يحتل مفهوم الحرية في الفكر المعاصر مكانة مركزية بين المفاهيم الفكرية بل يكاد يكون مفهوم الحرية هو المفهوم الأهم والأعلى بينها. وتعد الحرية في الفكر الغربي المعاصر واحدة من أهم القيم السياسية والاجتماعية إضافة إلى مفهومي المساواة والديمقراطية، والتي تشكل في مجموعها مرتكزات مفهوم العقد الاجتماعي ومعالم النهضة الغربية في أوروبا وأمريكا.

ليس هذا الأمر حكراً على الفكر الغربي بل إنه انتقل بوضوح إلى الفكر العربي المعاصر المتمثل في فكر النهضة وعصر التنوير منذ بداية الاحتكاك بين العالم الإسلامي والعالم الغربي. فإذا كان صحيحا ما يقال بأن المغلوب مولع بتقليد الغالب كما ذكره ابن خلدون في مقدمته فإن الحال لن يعدو هذه الحقيقه في الواقع العربي المعاصر فمنذ بداية القرن التاسع عشر والمفكرون العرب يحاولون الإجابة عن سؤال لماذا تقدم الغرب وتأخرنا.

وقد انبرت الأقلام بمختلف توجهاتها في محاولة للإجابة عن هذا السؤال ومع تباين الآراء واختلاف وجهات النظر إلا أن الأمر الذي اتفق عليه المفكرون العرب أن غياب الحريات يعد واحداً من أهم أسباب التخلف العربي أو التراجع وأن العرب إذا أرادوا النهوض فلا بد لهم من العمل على استجلاب هذا المفهوم. ولم يقف الأمر عند العرب وحدهم بل تقدم الى سائر أقطار العالم الإسلامي.

لم يكن هذا موقف المفكرين العرب من القوميين واليساريين فقط، بل إن مفكري الإتجاه الإسلامي نحوا هذا المنحى أيضاً، وأدلوا بدلوهم في هذا الباب فكان منهم العديد ممن أكد على أهمية المفهوم وضرورته في سياق البحث عن النهضه والتقدم واللحاق بالركب.

وأكثر من ذلك فإنهم وجدوا لأنفسهم في المرجعية الإسلامية المتمثلة بالقرآن الكريم والسنة النبوية والفقه الإسلامي ما يدعم موقفهم ويقوي عزيمتهم في البحث عن الحرية. ولذا فإنها - كما سيأتي - تشكل في الفكر الإسلامي المعاصر مفهوما أعلى مركزية منها في الفكر العربي القومي

والعلماني إذ إنها تستند هنا الى النص الديني والسلطة الإلهية المطلقة فاكتسبت بذلك خصوصية ومكانة لم تكتسبها في سائر مناحي الفكر المعاصر غربيه وعربيه.

ولا ينفك مفهوم الإرادة في الفكر الإسلامي ماضيه ومعاصره عن مفهوم الحرية في حال من الأحوال، بل إن الاختيار وإرادة الإنسان وفق العقيدة الإسلامية تشكل رادفاً أساسياً من روادف الحرية ومعززاتها وهو ما يضفي فرادة على مفهوم الحرية ومكانتها في الفكر الإسلامي المعاصر.

ومن هنا جاء الحديث عن الحرية في الفكر المعاصر منسجما مع سياقها التاريخي والثقافي ولم يكن ثمة غرابة ولا اغتراب في أن يتم طرق هذا الموضوع وبحثه في الفكر الإسلامي المعاصر.

علاوة على أن الحرية في الفكر العربي الاسلامي المعاصر مفهوم مرتبط ارتباطًا وثيقاً بمفهوم مركزي آخر في الفكر الإسلامي، ألا وهو مفهوم العدل الذي يشكل مع الحرية والعقل الأركان التى يقوم عليها المجتمع المسلم، ويمكن القول بأن الحرية تمثل المستند المنطقي للعدل. وأنها أساس له كما أن العقل مناط الحرية وأساسها. فلا عدل بدون حرية ولا حرية بدون عقل ولا مجتمع بدون عدل.

هذا وعند البحث في مفهوم الحرية، فقد تبين أن عملية الربط بين مفهوم القضاء والقدر والحرية في الفكر المعاصر أمر صعب، بل يكاد يكون غير ممكن وبخاصة في الفكر الغربي المعاصر؛ إذ إن الحديث عن الحريات في جله تناول مفهوم الحرية السياسية والحرية الاجتماعية وحرية التعبيير، ولم يكن التركيز على الحديث عن حرية الاعتقاد أو حرية التدين إلا في نزر يسير وضمن إطار الحديث عن الحريات السياسية، وإذا كان الحال كذلك في الفكر الغربي فإنه لم يكن أفضل حالاً في الفكر العربي المعاصر والذي قام على أسس علمانية في محاولة لمحاكاة ما جاء في الفكر الغربي المعاصر.

ولكن في الفكر الإسلامي وما جاء فيه حول موضوع الحرية فإن بعض المفكرين – وإن كانوا قلة – قد ربطوا كما سيأتي بيانه مفهوم الحرية بمفهوم القضاء والقدر، وبنوا على أن الحديث

عن الحريات في الإسلام مؤسس على الإيمان بالقضاء والقدر وحرية الاختيار وهو ما بينه الشيخ محمد الغزالي رحمه الله تعالى، كما سيأتي في المطلب الثالث من المبحث الثاني.

ولعل هذا الجانب أي خلو الدراسات المعاصرة من ربط القضاء والقدر بحرية الاختيار مرده إلى أن الكتابات المعاصرة جاءت وليدة المعاناة السياسية والاضطهاد الفكري الذي عاشه الغرب في القرون الوسطى. وعاناه العالم العربي كذلك؛ فجاء التركيز على مفهوم الحريات السياسية بالدرجة الأولى، ولم يكن هناك ربط بين هذا المفهوم ومفهوم القضاء والقدر.

وقد جاء هذا الفصل في مبحثين وقد ناقشت فيهما مفهوم الحرية بالمعنى اللغوي الاصطلاحي وعالجته وفق رؤية المفكرين العرب والغرب ومفكري الإتجاه الإسلامي.

المبحث الأول: مفهوم الإرادة وحرية الاختيار في الفكر المعاصر

المطلب الأول: تعريف الحرية لغةً واصطلاحاً

معنى الحرية لغة: بالوقوف على معنى الحرية اللغوية نجدها تحمل معان فاضلة في ما توصف به، وتخلص إلى أرقاها وأحلاها،" فحرية العبد: خلوصه من الرق، وحر القول أول الفعل أحسنه، وحر الدار أوسطها وخيارها وحر الحرير: الخالص من الشوائب، والحرة: الكريمة"[١].

وكذا إذا نسبت الحرية المعنوية لنعت الإنسان نجده حراً كريماً عزيزاً أبياً لاتصافه بأسمى المعاني، فكون الإنسان حراً: إعلام أنه وصف بأجمل ما يتمنى المرء الوصول إليه.

فإن"المفهوم الجاهلي الذي يقرن بين حر و نبيل وحر و كريم قد استمر في حياة الحرية عند المسلمين عبر القرون المتطاولة مشتركاً إلى جانب مفاهيم أخرى للحرية نمت وتفرعت "[٢].

وبمعاجم اللغة العربية نجد أن الفعل الثلاثي حرر هو الجذر لكلمة الحرية، وقد جاء في لسان العرب أن معنى " الحر : ضد البرد " [٣] ، كما بين ابن منظور أن:" حررت تحر من الحرية لا غير، ونقل عن ابن الأعرابي حر يحر حراراً إذا أعتق"[٤]، وإذا قيل " رجل حران أي عطشان، وامرأة حرى من نسوة حرار وحرارى عطشى" [٥]، وجاء أن " الحر بالضم نقيض العبد ، والحرة نقيض الأمة، أما المحرر فيأتي بمعنى النذير، وحرية العرب أشرافهم أو خالصهم، والفرس حر: عتيق، حر الفاكهة خيارها، الحر الرطب الأزاذ وكل شيء فاهر من شعر أو غيره، وحر كل

---

[1] - عازم، هبه ،الحرية الدينية بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان (رسالة ماجستير) ، المشرف عارف خليل أبو عيد، الجامعة الأردنية، ٢٠١٠م، ص ١٦-١٧ .

[2] - روزنتال، فرانز، مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة وتقديم: معن زيادة ورضوان السيد، ط١، معهد ألانماء العربي، بيروت، ١٩٧٨م، ص ٩.

[3] - ابن منظور، لسان العرب، ١٧٧/٤، الرازي، مختار الصحاح ، ١٦٧/١، ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥٧٣/١٠.

[4] - ابن منظور، لسان العرب، ١٧٨/٤.

[5] - الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ص ٦٢٧/٢، الزبيدي، تاج العروس من جواهر العروس، ٥٧٠/١٠.

أرض وسطها وأطيبها، والحرة والحر الطين الطيب، والحر الفعل الحسن والحرة: الكريمة من النساء" [١]، وفي مختار الصحاح قال:" تحرير الولد: هو أن تفرده لطاعة الله وخدمة المسجد "[٢]، وفي تاج العروس جاء:" الحر جمع الحرة: وهو اسم جنس جمعي لا جمع اصطلاحي، والحرة اسم لأرض ذات حجارة نخرة سود كأنها أحرقت بالنار"[٣].

المعنى الاصطلاحي: أورد وهبه الزحيلي تعريف الحرية كما وردت في المادة الرابعة من إعلان حقوق الإنسان الفرنسي فقال هي:" ما يميز الإنسان عن غيره، ويتمكن بها من ممارسة أفعاله وأقواله وتصرفاته، بإرادة واختيار، من غير قسر ولا إكراه، لكن ضمن حدود معينة " [٤].

أما زكريا إبراهيم فقد عرفها بأنها:" الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو، لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه، فالحرية بحسب معناها الاشتقاقيهي عبارة عن انعدام القسر الخارجي " [٥].

وعرفها أحمد حافظ نجم من وجهة قانونية محضة بأنها:" مجموعة الحقوق الأساسية التي لا يستغني عنها الإنسان في حياته والتي تكفل الدولة الإعتراف بها وتنظيمها وحمايتها "[٦] . بينما يبين أن المعنى الإصطلاحي للحرية بقوله:" فقد تكون الحرية بمعناها المطلق من كل قيد وشرط هي أن يفعل الفرد ما يشاء وقتما يشاء وكيفما يشاء"[٧].

---

[1] - ابن منظور، لسان العرب، ١٧٧/٤.

[2] - الرازي، مختار الصحاح، ١٦٧/١.

[3] - الزبيدي، تاج العروس من جواهر العروس، ٥٧٠/١٠.

[4] - الزحيلي، وهبه، حق الحرية في العالم، ط١، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م، ص ٣٩.

[5] - إبراهيم، زكريا، مشكلة الحرية، ط٢، الناشر مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة، ص ١٦.

[6] - نجم، أحمد حافظ، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، (دون طبعة)، دار الفكر العربي، مصر، ص ١٣.

[7] - المرجع السابق، ص١١.

كما اختار محمد زكي من أقوال مازيني في تعريف الحرية بأنها:" حق كل إنسان في استخدام مواهبه وقدراته دون ما ضغط أو عائق، في سبيل تحقيق رسالته التي اعتنقها، وهي أيضاً حقه في أن يختار الوسيلة التي يجدها أقدر من سواها على تحقيق هذه الرسالة "[١].

وقال محمد رشيد رضا الحرية :" هي تحرير البشر من هذه العبودية، الحرية هي التي يكون بها البشر بشراً، لا غنماً ولا بقراً، فالانتفاع من الحرية يجب أن يكون بتوجيه الاستعداد الإنساني إلى العلوم والأعمال التي ترتقي بها الأمة والأخذ بها بلا شرط ولا قيد، لا باتباع الشهوات، وإتيان الفواحش والمنكرات، ولهذا كان الحكماء ومحبو الإنسانية ينشدون الحرية، ويبذلون في الجهاد في سبيلها أموالهم وأنفسهم، ولا غرو فهم العالمون بالأسرار الإلهية، المودعة في الغرائز البشرية، وبكونها لا تظهر إلا في دائرة الحرية"[٢].

---

[1] - عبد القادر، محمد زكي، الحرية والكرامة الإنسانية، (دون طبعة)، الناشر مؤسسة الخانجي، القاهرة، ومكتبة اليقظة العربية، دمشق، ١٩٥٩م، ص ١٦٠ .

[2] - لجنة من الباحثين، في قضية الحرية، ط١، مؤسسة ناصر للثقافة، لبنان،١٩٨٠م، ص ٢٧٣.

المطلب الثاني: مفهوم الحرية الإنسانية

إن النظرة الإسلامية للإنسان هي كونه حراً مكلفاً مسؤولاً، فأما عن حريته فهي تشمل اختياره لدينه ومعتقده، وأسلوب تفكيره وطريقة تعبيره [١].

أما كونه مكلفاً فهذا يظهر جلياً في التزامه بمبادئ معتقداته أو تخليه عنها. وهو في ذلك متحمل للمسؤولية، المسؤولية التي تتضمن ذلك المجتمع الكبير الذي نعني به مجتمع الإنسانية بمعنى المسؤولية التي لا تتدخل بشؤون الغير، ولكنها تضمن الأخوة الإنسانية، وتعني بالتكافل الاجتماعي [٢].

إن التكليف يشعر الإنسان بأهمية قيامه بواجباته التي تستلزم بدورها حقوقاً، أولها حقوق الإنسان والحريات العامة[٣].

إن المصدر الأساسي في الإسلام لحقوق الإنسان والحريات العامة، يعتمد على القرآن الكريم والسنة الصحيحة ومصدر آخر وهو الاجتهاد[٤] .

فليس المصدر الحقيقي لها هو ذات الإنسان كما في الفكر الغربي، والإنسان في الإسلام يستمد سلوكه وأفعاله[5] " من قوى روحية وعقلية ووجدانية مبنية على الاقتناع بمعقولية التكليف ،فليست نتيجة بواعث الهوى والغريزة والميول "[٦]. وربما يقصد الفيتوري بذلك أن هذه القوى الروحية والعقلية والوجدانية مستندة إلى المصادر الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام وهي القرآن والسنة والاجتهاد.

---

1 - انظر الفيتوري، الشاذلي،الكيان الحر، ط١، أوربيس للطباعة والنشر، تونس، ١٩٩٨م، ص٨٧.

2 - انظر المرجع السابق، ص ٨٧ .

3 - انظر المرجع السابق، ص ٨٧ .

4 - انظر المرجع السابق، ص ٨٧ .

5 - انظر المرجع السابق، ص ٨٧ .

6 - المرجع السابق، ص ٨٧ .

إن الإنسان في الإسلام مسؤول عن فعل نفسه، ولا يسأل عن غيره ، أي لا يتحمل مسؤولية فعل غيره ولا يعاقب عليه [١]، وذلك ما بينه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿١٦٤﴾ ﴾ [الانعام : ١٦٤] .

كما أن مسؤولية الإنسان عامة تشمل كلا الجنسين من ذكر وأنثى وتشمل الأنبياء والمرسلين بصريح القرآن الكريم: ﴿ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾ ﴾ [الأعراف : ٦] بمعنى أن المساءلة ستقع على من بلغتهم دعوة الرسل[٢] .

لم يفرق الإسلام بين الرجل والمرأة كما أن التكليف وقع على الرجل والمرأة وضمن لهما نفس الحقوق والواجبات [٣].

وبناء على ما تقدم يقول الشاذلي:" إن الحرية في الإسلام أساسها المسؤولية فهي حرية مسؤولة في الاعتقاد والفكر والعمل والأخلاق والسلوك.

فحرية الاعتقاد تستوجب عدم الإكراه (...) ؛ لأن الإكراه تنتفي معه المسؤولية، كما أن القهر ينتفي معه العدل، وكلاهما يؤدي إلى انتفاء الحرية الإنسانية التي هي مناط المسؤولية والتكليف. وكذلك الأمر في حرية الفكر والعمل والأخلاق والسلوك، فهي بدورها حريات مؤكدة تستند إلى حرية الإرادة الإنسانية، وبانتفاء هذه أو الحجر عليها أو الحد منها تنتفي الحرية "[٤].

---

1 - انظر الفيتوري، الشاذلي، الكيان الحر، ص ٨٨.

2 - انظر المرجع السابق، ص٨٨ .

3 - انظر المرجع السابق، ص ٨٨ .

4 - المرجع السابق، ص ٨٨ .

المطلب الثالث: قراءة في مفهوم الحرية في الفكر الغربي المعاصر

تنوعت عبارات المفكرين الغربيين في التعبير عن مفهوم الحرية وتباينت منطلقاتهم تبايناً واضحاً بحيث يمكن القول إنه لا يوجد تعريف واحد لمفهوم الحرية في الفكر الغربي المعاصر.

غير أنه من الانصاف القول إن ثمة أربعة مواقف هي الأبرز في تعريف الحرية، ويمكن تصنيفها إلى دائرتين من حيث تعاملها مع المفهوم، ولا يخلو نقد هذه التعريفات من نقد منهجي، وبخاصة عندما ننطلق في تعريفنا من المنطلق الإسلامي، كما أشار إليه وفصله الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه سؤال العمل.

وبناء على هذه التعريفات يمكن القول أن ثمة أربعة أنواع من الحريات، أو أربع حريات وهي: الحرية الليبرالية، الحرية الجمهورية، الحرية الديمقراطية، الحرية الاشتراكية وسيأتي بيان كل واحدة فيما يلي.

وقد تشترك الحرية الليبرالية والحرية الجمهورية في أنهما حريتان تعتمدان على مفهوم السلب. ونقل عزت قرني تعريفاً للحرية فقال:" يمكن للمرء أن يقول إن الحرية هي حالة تتميز بعدم وجود عوائق أو موانع أمام سلوك الفرد وبعدم قيام تحريم ما أو قد يقول المرء إن الحرية هي: انتفاء الحدود والقيود والقسر والإكراه والقهر والإجبار والفرض سلباً وإيجاباً، بحيث إن الحرية في النهاية ألا تكون مربوطاً إلى شيء، وأن ما يعارض الحرية هو القوة القاهرة الغاشمة"[1].

فالحرية الليبرالية يمكن تعريفها بـ : " ألا يتدخل أحد في فعل ما تريد حيث سكت القانون"[2].

1 - قرني، عزت، طبيعة الحرية، ص١٨.
2 - عبد الرحمن، طه، سؤال العمل، ص١٤٤.

والحرية الجمهورية: " ألا يتسلط عليك أحد ولو جاز له أن يتدخل في فعل ما تريد "[١]، فكما نرى من التعريفين أن كلاً منهما جاء في سياق ألا وهذا يعني أن تعريف الحرية فيهما جاء بنفي أمر معين، ففي التعريف الأول نفي التدخل وفي التعريف الثاني نفي التسلط، وهما مرتبتان وإن بدا ظاهراً أن لا فرق بينهما، إلا أنهما في الواقع ليستا في رتبة واحدة. فالأول يمنع التدخل، والثاني يمنع التسلط، والتسلط غير التدخل، فقد يكون تسلط ولكن لا تدخل فيه، فيعد الثاني أشمل من الأول على هذا المعنى[٢].

ويلحظ من هذين النوعين من الحرية " حق الفرد أن يفعل كل ما لا يضر بالآخرين وأن الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز فرضها إلا بقانون "[٣].

إن عدم التدخل في الأول مقيد بالتزام القانون ومرتبط بحرية الآخرين، وبالتالي فإنه يصنع فضاء الدائرة الخاصة بالإنسان، وفي الثاني يجعل التسلط والتدخل مشروعين وفق مصلحة المتدخل وأهوائه. ويجعل الحرية دائرة في فضاء القانون [٤]، ومن الممكن الاعتراض على هذا التعريف السلبي أيضاً بأن الحيوان في الغابة يفعل ما يحلو له دون قيد ومع ذلك فإننا لا نطلق عليه لفظ **حر** ولا ننعته بالحرية[٥] .

أما الحرية الديمقراطية والحرية الاشتراكية فيجمعهما التعبير عنهما بالإيجاب، كونها " القدرة على الفعل المختار ذاتياً، أو الحرية هي القدرة الذاتية على الفعل المستقل بغير إكراه ولا

---

[1] - عبد الرحمن، طه، سؤال العمل، ص١٤٥.

[2] - انظر المرجع السابق، ص ١٤٥-١٤٦، بتصرف.

[3] - متولي، عبد الحميد، الحريات العامة، (دون طبعة)، الناشر: منشأة المعارف، الإسكندرية، ص ٩.

[4] - انظر عبد الرحمن، طه، سؤال العمل، ط١، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ٢٠١٢م، ص١٤٤.

[5] - انظر قرني، عزت، طبيعة الحرية، ص١٨.

توجيه. أو إنها القدرة على الاختيار"[١]. فالحرية الديمقراطية:" أن تشارك في تدبير الشأن العام"[٢] معبرة عن حرية الشعب السياسية ورابطة إياها ربطاً مباشراً وقد يكون مساوياً بالمساواة [٣].

والحرية الاشتراكية عبر عنها بـ :" أن تحصل القدرة على المشاركة في تدبير الشأن العام"[٤].

واقتضت هذه الحرية اشتراط القدرة والاستطاعة من جهة بالإضافة إلى مبدأ المشاركة في التدبير العام، وإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لتحقيق الحرية الحقيقية - من وجهة نظرهم - وأبقت الحرية خارج فضاء الإنتاج المادي وخارج دائرة الشغل[٥].

هذه بوجه عام أصناف الحرية في الفكر الغربي المعاصر، أو لعلها الأكثر بروزاً عند الحديث عن الحرية. ولا تخلو هذه المعاني للحرية من نقد منهجي في مجملها. ففيها كلها نلحظ غياب المعنى الغيبي والعلاقة بالله تعالى، وبالتالي غُيب فيها معنى الاستعانة بالله والتعبد له، وأعطي فيها الإنسان مكانة بلغت حد القداسة، وجعل فيها الإنسان هو المطلق، وقدرته هي القدرة اللامتناهية، وبالتالي أفقدت هذه الإتجاهات الغربية مفهوم الحرية معنى يستلزمه هذا الباب بأنها[٦]:" أن تتعبد الله باختيارك وألا يستعبدك الخلق في الظاهر أو الباطن "[٧]، وقيد التعبد الاختياري يميز الإنسان ويمايزه عن سائر المخلوقات في تعبدها الاضطراري، فكل المخلوقات كما يقول الشيرازي: " لجميع الأشياء عبادة ذاتية وعبودية خاصة بوجه من الوجوه "[٨]، وكما نصت الآيات

---

[1] - انظر قرني، عزت، طبيعة الحرية، ص ١٩.
[2] - عبد الرحمن، طه، سؤال العمل، ص ١٤٧.
[3] - انظر المرجع السابق، ص ١٤٧.
[4] - عبد الرحمن، طه، سؤال العمل ، ص ١٤٩.
[5] - انظر المرجع السابق، ص ١٤٩.
[6] - انظر المرجع السابق، ص ١٥٣.
[7] - المرجع السابق، ص ١٥٣.
[8] - المرجع السابق، ص ١٥٤. نقلاً عن الشيرازي، صدر الدين، كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ١٣٤.

القرآنية في غير ما موضع على ذلك نأخذ مثلاً قول الله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وهذا يعني أن: التعبد لله تعالى اختياراً ليس فيه استعباد للإنسان، بل هو تحرر كلي صريح. كما أن هذا التعريف فضلاً عن أنه يجعل العبودية لله حرية شاملة، إذ إن الحر الحقيقي من لا يملكه أي شيء كائناً ما كان ، فإنها تجعل الحر من لا يملك من أمره شيئاً أيضاً، بل الحر الحقيقي وفق النظرية الإسلامية هو من ترك الاختيار مع الله ، واختار أن يملكه الله بالكلية [١].

كما أن التعريف الذي سقناه سابقاً يخرج الإنسان من أن يكون واقعاً في الاستعباد مع وجود القابلية لذلك، وهو بهذا ينقض ما جاء في عدد من الدساتير من أن الإنسان يخلق حراً، ويعطيه رتبة أعلى، ألا وهي رتبة الاختيار مع تهيئته للاستعباد، وفي المقابل للتحرر، فيكون بذا متحرراً تحررا مختاراً؛ فإن جوهر الحرية هو الاختيار، ولكن حتى يتم الاختيار لا بد من وجود بدائل، على الأقل بين أمرين اثنين، وهذا المفهوم يشير إلى التعدد، وإلى استلزام الرفض على الأقل؛ لأنك ستقوم بالاختيار الحر حتى لو رفضت سائر البدائل المقدمة، ولم تقبل واحداً منها. وهذا يبين الأهمية والأولوية للرفض مثل ما للقبول[٢] .

الاختيار هو قلب الحرية فحيث لا اختيار لا حرية، وحين يكون الاختيار مغشوشاً أو وهمياً فلا حرية أيضاً[٣].

وفي الختام يبين هذا التعريف ويدل بوضوح على أن الاستعباد الخارجي والظاهري للإنسان إنما هو حالة من حالات استسلامه للاستعباد الداخلي الباطني عنده[٤]. وبهذا يظهر تفوق التعريف الإسلامي لمفهوم الحرية الذي يربط حرية الإنسان بالعبودية لله ويجعل حريته اختياراً منه، ونتيجة من نتائج قابليته، ومن صنع يديه.

---

[1] - عبد الرحمن، طه، سؤال العمل،ص١٥٥، بتصرف.

[2] - المرجع السابق، ص١٥٦.

[3] - قرني، عزت، طبيعة الحرية، ص ٢٦.

[4] - عبد الرحمن، طه، سؤال العمل، ص١٥٧.

المطلب الرابع: الفكر التحرري عند اليهود في الفكر الغربي المعاصر

من الواضح أن غياب عقيدة القضاء والقدر عن الفكر اليهودي، وعدم وجود قراءة مؤطرة لهذا المفهوم - كما مر بيانه في الفصل الأول من هذه الرسالة- كان له أثر كبير في مفهوم الحرية ومداها عند اليهود في الفكر المعاصر، ولعل غياب هذا المفهوم وضعف مفهوم حرية الفكر والاعتقاد، كان له أثر كبير في انغلاق الفكر اليهودي المعاصر، وبالتالي ظهور حركات إصلاحية تحررية حاولت الانعتاق من كل القيود الدينية والتمرد على الشرائع الدينية، تمثلت فيما سيأتي بيانه من الحركات اليهودية المعاصرة.

لم يكن هذا فقط، بل إن الأمر تعدى ذلك إلى ارتباط هذه الحركات الإصلاحية بالحركة الصهيونية العالمية على الرغم من رفضها لفكرة القومية اليهودية، وقد كانت الفرقة المحافظة والفرقة الأرثذوكسية أكثر التصاقاً بالفكر الصهيوني وذلك لانغلاقه على مفاهيم القومية اليهودية وهذا يعني بالضرورة أن هذه الفرق المرتبطة بالصهيونية استغلت ضعف مفهوم الحرية في الفكر الديني الذي كان نتيجة لغياب مفهوم القضاء والقدر وسيطرة مفهوم الجبرية على الفكر الديني اليهودي. فقد عاش اليهود قبل الثورة الفرنسية وهم ملتزمون بمبادئ الشريعة اليهودية، ومقتنعون بأنهم شعب الله المختار. وقد كانت طقوسهم مظهراً لتمسكهم بأفكارهم مما دعا الشعوب الأوروبية لنبذهم وعزلهم عن مجتمعاتهم ؛ وذلك بإسكانهم في مناطق خاصة تدعى الجيتو ، وقد كان اليهودي لا يستطيع تجاوز منطقته. لقد كان الجيتو يقع في أسوأ الأماكن، ومن الممنوع على السكان اليهود التوسع فيه مهما ازدادت أعدادهم، فأصبح الجيتو مكاناً مغلقاً على اليهود فحسب، مما سهل انتقال المرض والعدوى بينهم، وأدى إلى انتشار أسوأ الأفكار عن حياة اليهود بحسنها أو قبحها. ولقد كان الجيتو مقراً للفساد والمتعاملين بالربا، عدا عن أنه مركزاً للأوساخ والقاذورات المادية.[١]

إن المسيحيين قد اضطهدوا اليهود أشد الاضطهاد ولم يعطوهم حقوقهم المدنية. متذرعين بحجة لاهوتية في اضطهادهم لليهود وحكمهم عليهم بالمعيشة الانعزالية، وهي اعتقاد اللاهوتية المسيحية بأن اليهود هم الذين قاموا بصلب المسيح وقتله. كما أن اليهود رفضوا كون المسيح

---

[1] - انظر الخطيب، محمد، مقارنة أديان، ص ١٣٤، نقلاً عن الفاروقي، اسماعيل، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٨م، ص ٢٣.

مخلصاً للبشرية، وقد استمرت هذه النظرة اللاهوتية عند اليهود والمسيحية حتى أصبحت القاعدة الأساسية الأولى لجميع علاقاتهم فيما بينهم، مما أدى إلى ظهور المجتمعات المنغلقة أو الجيتو[١].

إلا أن الجيتو لم يكن كله سوءاً؛ فاليهود يقولون لولا الجيتو لذهبت الهوية اليهودية، ولانخرطوا في المجتمع الأوروبي حتى اضمحل كيانهم. وعلى سوء الجيتو إلا أنه جعل مصير اليهود واحداً مما أدى إلى تضامنهم الدائم، فلا تزال شعلة التضامن تلك من أوثق العرى وأقواها، ومن نتائج الجيتو حصول وعي جماعي بين اليهود أدى إلى امتثال اليهودي لقانون التلمود ومحافظته عليه، كما أدى إلى ولاء الشعب اليهودي لرؤسائهم أشد الولاء.[٢]

وتحت ظروف الجيتو الشديدة المتعبة، أصبح اليهود يفكرون بالاندماج مع المجتمعات الأخرى لكنهم إذا استمروا بالحفاظ على أفكارهم ومعتقداتهم فلن يستطيعوا الانصهار داخل المجتمعات، كما أنهم مرفوضون من باقي المجتمعات والشعوب؛ لذا ظهر بينهم دعاة يدعونهم إلى الانفتاح على الآخرين، لكن على أن يتخلوا عن بعض الأفكار والمعتقدات السائدة لديهم التي تجعل اليهودي منعزلاً داخل محيط الجيتو[٣].

بين أحضان جدران الجيتو نجد أن ظهور **الحسيديم** أي - المتصوفين - كان واضحاً، وهم الذين عملوا على انحطاط الفكر والدين عند اليهود، حيث كانوا متعلقين بالخرافات والبدع، وادعاء ظهور المعجزات، والقيام بالسحر والشعوذة، وادعاء علمهم بالغيب.[٤]

كما تقول الحسيدية: " إن اليهودية الحاخامية قد أصبحت عقيدة شكلية تافهة وجافة، خالية من المضمون الروحي والعاطفي، تحرص فقط على الأوامر والنواهي دون اهتمام بالمعنى الروحي، فنادت بعدم أهمية دراسة التوراة والتلمود - فقط ولم تلغهما - . واختصت الحسيديم بالحلولية من حيث الالتصاق بالإله مما يؤدي إلى تجربة روحية وإيمانية تتحقق بالفرح والنشوة".[٥]

---

[1] - انظر الخطيب، محمد، مقارنة أديان، ص ١٣٤، نقلاً عن الفاروقي، اسماعيل، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ص٢٣.

[2] - انظر الخطيب، محمد، مقارنة أديان، ص ١٣٤، نقلاً عن الفاروقي، اسماعيل، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ص٢٧.

[3] - انظر المرجع السابق، ص ١٣٥

[4] - انظر ظاظا، حسن، الفكر الديني اليهودي، ص ٢٦٤ .

[5] - السويدان، طارق، موسوعة اليهود المصورة، ص ٢٠٦ .

وفي الوقت الذي كانت تسيطر الحسيدية على أرواح اليهود، ظهرت في أوروبا حركات تدعو إلى الحرية، فكانت أوروبا ترتقى في العلوم والثقافة، وتعمل على نشر نظريات الحرية الفردية وحقوق الإنسان، كما ظهرت القوميات المستقلة، مما أتاح لبعض اليهود أن يتلقوا بعض العلوم الحديثة التي أدت إلى بداية حركة الوعي الفكري اليهودي الإصلاحي .[١]

ومن الواضح أن حركة التنوير الأوروبية التي ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر هي التي ساعدت اليهود في الانخراط في هذه الحركة، فقد قامت حركة التنوير على مبادئ خمسة[٢]: " تقوم على أن عقل الإنسان هو الذي يؤهله لاكتشاف قوانين الكون، ولا حاجة للعقل بأن يرجع إلى الوحي أو المعرفة الغيبية لإدارة حياته وشؤون دنياه، لذلك اعتبر من آمن بها متساوياً مع الآخر في الإنسانية والعقلانية ".[٣]

وسرعان ما اتخذ العقلانيون المتحررون من الكنيسة هذا المبدأ لتطبيقه على موضوع الدين، فاعتبروا أن الفرق بين الأديان أمر غير مهم في الحياة المدنية، فإذا كانت القرارات السياسية ستؤخذ من عقول المواطنين، فما يهم إن كان ذلك المواطن مسيحياً أو يهودياً أو يدين بدين مختلف .[٤]

أما عن إشعال الثورة الفرنسية فقد كان لحركة التنوير الأوروبية الأثر الأكبر لتحريكها وتقوية شعلتها، حيث كان لإعلان حقوق الإنسان والمواطنة صدى كبيراً أدى إلى إسقاط القيود التي فرضتها الكنيسة كافة على يهود دول أوروبا ومنعتهم من المشاركة في الحياة المدنية. ومن فرنسا انطلقت الحركة إلى ألمانيا بسرعة فائقة حتى وصلت جميع دول أوروبا .[٥]

ومن هنا بدأ ظهور شخصيات قيادية يهودية قامت بقيادة هذه الحركة عند اليهود فظهر من بينهم موسى مندلسون، هذا القائد الذي كان من أكثر من تأثر بالتفتح والعقلانية، كما كان شديد

---

[1] - انظر ظاظا، حسن، الفكر الديني اليهودي، ص٢٦٤ .

[2] - انظر الخطيب، محمد، مقارنة أديان، ص ١٣٥-١٣٦، نقلاً عن الفاورقي، اسماعيل، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ص ٣٣.

[3] - الخطيب، محمد، مقارنة أديان، ص ١٣٥-١٣٦، نقلاً عن الفاورقي، اسماعيل، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ص٣٢- ٣٣.

[4] - انظر المرجع السابق، ص ١٣٦.

[5] - عبد الحميد، عرفان، اليهودية، ص ١٤٩ .

التمسك بالتراث اليهودي، إن أول ما خطر بباله أنه طالما عاصر التراثيين، وهو يعرفهم جيداً، فلم لا يتعلم اليهودي مواضيع عصره ليتقدم بنفسه ودينه إلى الإمام؟ فلهذا كرس مندلسون جهوده وقام لأول مرة بترجمة التلمود إلى الألمانية، حتى يتعرف اليهودي الذي تعلم الألمانية ولم يتعلم العبرية على معرفة تراثه وقانون حياته. وكي يتسنى للألماني التعرف على طبيعة الدين اليهودي. لذلك قام مندلسون بتأسيس مجلة **المجمع** التي تهدف لنشر الثقافة الألمانية بين اليهود، ولتثقيف المحافظين والمسنين اليهود. كما أنشأ **المدرسة اليهودية الحرة** في برلين للقيام بنفس الهدف. وعمل على إصدار كتابه الخطير **أورشليم** الذي تحدث

عن علاقة الدين بالدولة، حيث يرى أنه: إذا أراد المواطن أن يتمتع بحرية الفكر فلا بد له من تنحية الدين. ويبين مندلسون تصوره عن الدين اليهودي فإيمانه به يقتصر على أنه شريعة فقط وليس عقيدة موحى بها، فالقصص التاريخية والمبادئ التوراتية ليست في رأي مندلسون من العقيدة اليهودية، فالقانون الخاص باليهود هو فقط الجدير بالإيمان، إن الشريعة لا تظهر لليهودي ما يجب أن يؤمن به، بل تبين ما يجب عليه فعله. وبذلك يبقى سلوك اليهودي هو وحده مقيداً بالشريعة ، أما الفكر فعليه أن يتحرر ويتقبل ما يريد دون أيما إكراه [١].

ولكن هذا التحول الفكري لم يستطع اليهود مواجهته، وكونهم عايشوا حياة العزلة فترة طويلة من الزمن، فلم يقدروا على الاندماج مع باقي الشعوب بسهولة مما أدى إلى أزمة جادة في حياتهم. فلجأ اليهود إلى بعض الحلول حتى يخوضوا ميدان التجربة الفكرية الجديدة، فمنهم من ارتد عن اليهودية واعتنق دين الأكثرية، ومنهم من رفض أن يسمى باليهودي لكنه مواطن تابع للديانة اليهودية، محاولاً أن يتكيف مع الظروف المستجدة وأن يندمج مع معطياتها [٢].

وكان انتشار الأفكار المتطرفة والداعية إلى الانصهار القومي والدخول ضمن إطار الدولة العلمانية سريعاً خلال صفوف اليهود، فأصبحوا ينكرون علانية ميراثهم الديني والقومي الذي ظنوه

---

[1] - انظر السويدان، طارق، موسوعة اليهود المصورة ، ص ١٨٤. وعبد الحميد، عرفان، اليهودية، ص ١٥٣.

[2] - انظر عبد الحميد، عرفان، اليهودية، ص ١٥٥. المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م٥/ج٣/ص٣٧٣-٣٧٤.

يتصادم مع حركة التنوير ، فنتج عن ذلك حركة الإصلاح التي بدأت في ألمانيا وسرعان ما انتشرت في الولايات المتحدة وانجلترا [١].

وفي هذه الفترة حار اليهودي في الإجابة عن السؤال الآتي:

كيف لليهودي أن يحافظ على دينه وأمته مع كسبه للتحرير ومواكبته للعصر الحديث؟ وحتى يجيب على هذا السؤال افترق اليهود إلى ثلاث فرق: الفرقة الإصلاحية، الفرقة المحافظة، الفرقة الأرثذوكسية [٢].

عملت الحركة الإصلاحية اليهودية على دمج اليهود في تاريخ الأمم ومسيرتهم الاجتماعية من خلال تطويع الصور التقليدية المتوارثة للحياة والسلوك لروح العصر وثقافة الأمم. وهنا يظهر **ديفيد فردلندر** تلميذ مندلسون الذي يعد المؤسس الحقيقي لحركة الإصلاح، فهو الذي وضع دعائمها الأساسية التي استندت عليها الحركة فيما بعد [٣].

ذهب فردلندر في مسعاه إلى حدود متطرفة، مما عاود المشاعر المؤلمة التي تسببها عقيدته اليهودية، لذلك قام بدفع الخصائص القومية عن اليهودية، من أجل تطوير ديانته وفق منهج حديث يقوم من خلاله بإزالة كل عائق يعوق بين القيام بعلاقات سوية بين اليهود ومواطني الدول التي يقيمون فيها، أو تشكك في الإخلاص الوطني عند اليهود، فدعا إلى إلغاء كافة الصلوات الدينية التي تعكس سمة قومية، وطالب باستبدال اللغة العبرية بالألمانية كلغة للصلاة، وأداء الطقوس والمراسيم الدينية الأخرى بها [٤].

والآن تبدأ مرحلة جديدة في تطور الحركة الإصلاحية حيث بدأت منظمة وقادرة على التطوير في مضمونها وليس في ظاهرها فقط، وذلك على يد الحاخام اليهودي إسرائيل جاكبسون [٥]، حيث قام بتأسيس أول كنيس يهودي للإصلاح، الذي قاموا فيه بأداء الصلاة والطقوس الدينية

---

[1] - انظر عبد الحميد، عرفان، اليهودية، ص ١٥٥.

[2] - انظر الخطيب، محمد، مقارنة أديان، ص١٣٧، نقلاً عن الفاروقي، إسماعيل، الملل اليهودية، ص٣٣.

[3] - انظر عبد الحميد، عرفان، اليهودية، ص ١٥٦.

[4] - انظر المرجع السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

[5] - اسرائيل جاكبسون: رائد اليهودية الإصلاحية ، كان رئيس المجلس اليهودي في مملكة وستفاليا النابليونية، ومن أكبر الممولين، عمل من أجل إصلاح التعليم اليهودي وطقوس المعبد اليهودي. المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م٥/ج٣/ص٣٧٧.

حسب صيغ المسيحية وتقاليدها الكنسية، كما أدوا المراسيم والاحتفالات الدينية باللغة الألمانية واستعانوا بفرق الإنشاد **الكورال الكنسي**، واستخدموا الأورغن وذلك وفق ما كان معهوداً لدى الكنائس المسيحية[١].

وبمرور الأيام قويت الحركة الإصلاحية " فازدادت تطرفاً وعنفاً ، فقام اتباعها بتطبيق ما قدمه فردلندر، وأجروا تعديلات جوهرية في جميع الصلوات ومضامينها القومية، فغيروا الصلاة لتصبح من أجل العودة إلى أرض الميعاد وتبشر بالخلاص القومي المرتقب لليهود، لتعني نشدان الخلاص العام للبشرية جمعاء، وغُير **مفهوم المسيح المنتظر** الموعود وأفرغ من دلالته التاريخية والقومية ليصبح دعوة إلى بداية عصر إنساني ينعم فيه الجميع بالعدل [٢].

ومن زعماء الحركة الإصلاحية ظهر **صموئيل هولدهايم**[٣] **وإبراهيم جايجر**[٤]، اللذان صرحا بأن اليهودية عقيدة دينية وأخلاقية لا يوجد فيها خصائص قومية، فقاما بإلغاء الأحكام الشرعية والطقوس الدينية كافة التي من شأنها أن تميز اليهود عن باقي الأمم والطوائف. كما استبدل صموئيل هولدهايم مراسيم السبت اليهودي بالأحد المسيحي وطقوسه [٥].

اعتقد جايجر أن اليهودية هي طائفة دينية مجردة عن أية خصائص قومية، فعمل على إسقاط كافة الأدعية والصلوات التي تتضمن الدعوة إلى استعادة بناء الدولة اليهودية في فلسطين

---

[1] - انظر عبد الحميد، عرفان، اليهودية، ص ١٥٨. المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص ٣٧٣ -٣٧٤. انترمان، ألان، اليهود عقائدهم الدينية، م٥/ج٣/ص٣٥٣.

[2] - انظر عبد الحميد، عرفان، اليهودية، ص ١٥٨. المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص ٣٧٣ -٣٧٤. انترمان، ألان، اليهود عقائدهم الدينية، م٥/ج٣/ص٣٥٣ .

[3] - صموئيل هولدهايم: زعيم اليهودية الإصلاحية، تلقى تعليماً تقليدياً وترأس منذ عام ١٨٤٧م الجماعة الإصلاحية في برلين ويعد من أشد الإصلاحيين تطرفاً وثورية. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، عبد الوهاب المسيري، م٥/ج٣/ص ٣٧٨ .

[4] - إبراهيم جايجر: عالم يهودي ألماني، تزعم الحركة اليهودية الإصلاحية في ألمانيا، حاول أن يدخل على اليهودية مفاهيم معاصرة أقل قبلية وأكثر عالمية من المفاهيم السائدة في عصره . موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، م٥/ج٣/ص ٣٧٨.

[5] - انظر عبد الحميد، عرفان، اليهودية،ص١٥٩.

من كتاب الصلوات، وأبعد كل أمل قومي منتظر في اجتماع يهود الشتات، وإزالة فكرة العودة إلى أرض المعاد ثم بين أن هذه الأفكار انتهت واختفت من العقل والوعي اليهودي مطلقاً [١].

إن الإنكار للتوراة من ناحية قدسيتها وشرعيتها لدى قادة حركة الإصلاح أدت إلى ظهور الإتجاهات الفردية، فأنتجت اختلافات كثيرة في صفوف الإصلاحيين حول طبيعة اليهود، ومعالم سلوكهم في الحياة [٢].

أما بالنسبة لموقف الفرقة الإصلاحية من الحركة الصهيونية، فقد بينت أنهم رفضوا كل فكرة تدعو اليهود إلى القومية أو حتى الدعوة إلى العودة إلى صهيون. وبالرغم من ذلك إلا أنه وجد داخل صفوف الإصلاحيين من يدعو إلى الصهيونية، حتى جروا كل الفرقة لها ولم يستطيعوا ذلك إلا في سنة ١٩٤٣م، وذلك تحت ضغط الحرب العالمية الثانية، وعندما جاءت أخبار قتل اليهود من قبل النازيين في أوروبا. عندئذ استطاع الصهيونيون إقناع المؤتمر المركزي للربابنة الإصلاحيين بإقرار أول قرار ملائم للصهيونية، وهو أن لا ثمة تناقض بين الصهيونية والمبادئ الإصلاحية، أما عن المجتمعات اليهودية، فقد قررت بعد أربع سنوات من تولي هتلر الحكم في مؤتمر عقد سنة ١٩٣٧م، أن من واجب كل يهودي أن يساعد في بناء فلسطين كوطن لهم، بحيث إن تكون مركزاً للثقافة اليهودية والحياة الروحية اليهودية، وليس بمحاولة جعلها ملجأ لليهود والمضطهدين فقط. إلا أن الإصلاحيين لم يندفعوا كفرقة داخل المعسكر الصهيوني، لكنهم أزالوا معارضة الإصلاحيين للفكرة والبرامج الصهيونية. لذا نرى أن من ضمن أفراد الفرقة الإصلاحية من هو معارض للصهيونية مثل الحاخام **المربرجر** الذي يرأس الكنائس الداخلة في المجلس الأمريكي للدين اليهودي. وقد ألف عدة كتب ضد الصهيونية [٣].

ومن الجدير بالذكر أن علاقة الحركة الإصلاحية بالصهيونية التي كان من المنطقي جداً أن تكون هذه الحركة معادية للصهيونية كما بدأت فعلاً، إلا أن المصالح الاقتصادية والسياسية لبلادهم ظلت هي المسيطرة فعلياً، فبعد أن اتخذ الإصلاحيون الليبرالية أساساً لمرجعيتهم أصبحوا شيئاً فشيئاً يتخلون عن مبادئها بالعودة إلى الرؤية الصهيونية وفكرة الأرض المقدسة [٤]. فقد جاء

---

[1] - انظر عبد الحميد، عرفان، اليهودية، ص ١٦٠

[2] - عبد الحميد، عرفان، اليهودية، ص ١٦١ .

[3] - انظر المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م٥/ج٣/ص٣٨٢.

[4] - انظر المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م٥/ج٣/ص٣٨٢ .

في قرار مؤتمر كولومبوس عام ١٩٣٧م أن فلسطين " أرض مقدسة بذكرياتنا وآمالنا ". وقد برر الإصلاحيون عودتهم للتراث الديني اليهودي بأن الأنبياء مؤيدون للاتجاه القومي الديني دون التخلي عن الأخلاقيات الإنسانية العالمية والدفاع عنها. فلم يجدوا تناقضاً بين الموقفين بل عملوا على التوفيق بينهما[١] . ويقول عبد الوهاب المسيري إن:" الإصلاحيين تقبلوا الموقفين : الانعزالي والعالمي دون تساؤل، وهم في هذا يقتربون من الصهيونية الثقافية، ومن صهيونية الجماعات اليهودية أي - الصهيونية التوطينية - في استخدامها مقياسين مختلفين، أحدهما يجعل اليهودية قومية بالنسبة للمستوطنين الصهاينة والإسرائيليين، والآخر يجعلها ديناً وتراثاً روحياً بالنسبة للمنفيين الذين لا يريدون مغادرة المنفى بسبب سعادتهم البالغة به "[٢].

الفرقة المحافظة: نشأت الفرقة المحافظة عندما أصبح هناك بوناً شاسعاً بين الإصلاحيين والأرثذوكس، فقد شعروا أنه لا بد للدين اليهودي ولشعائره من إجراء بعض التعديلات عليه حتى يستطيع مجاراة العصر، ورغم اختلافاتهم حول مقدار هذه التعديلات إلا أنهم أيقنوا بأنهم لا بد أن يعملوا على إقناع الشباب الجامعي بصلاحية هذا الدين للعصر الحديث، إن المثقفين اليهود خاصة الذين اختلطوا بالمسيحيين مالوا إلى المبادئ الأخلاقية الدينية أكثر من الشعائر الدقيقة التي ورثوها عن آبائهم وأجدادهم، فقد اقتنعوا أن هذه المبادئ هي التي ستجعل اليهودي أكثر مجاراة للمدنية والعصر الحديث. لذلك ظهر أناس متوسطون بين الفرقتين، منهم **جايجر فيليبسون وصموئيل كاهان**، الذين قيل عنهم أولئك بين بين، محاولين بذلك دمج الأفكار التقليدية السائدة، بالتي يأتي بها التأمل العميق[٣].

ويمكن وصف المحافظين بأنهم يميلون إلى الإتجاه الإصلاحي أكثر من جماعة الأرثذوكس، إلا أنهم يحذرون اتخاذ الخطوة الأخيرة التي توجههم لمعسكر الإصلاحيين. إن فكر الفرقة المحافظة لم يتبلور كمنهج وسطي إلا على يد (زكريا فرانكل)، الذي ناصر فكر الفرقة الإصلاحية حتى انعقاد مؤتمر فرانكفورت من قبل الإصلاحيين عام ١٨٤٥م، الذي نوقش من خلاله وضع اللغة العبرية باعتبار أن استمرارها يؤدي إلى القول بأن اليهودية ديانة قومية، لذا

---

1 - انظر المرجع السابق، م٥/ج٣/ص٣٨٢

2 - المرجع السابق، م٥/ج٣/ص٣٨٢ .

3 - انظر انترمان ، ألان ، اليهود عقائدهم الدينية ، ١٦١-١٦٢ .

قالوا بضرورة إلغائها، فلما رأى زكريا فرانكل أن الإصلاحيين مستعدون إلى إلغاء اللغة العبرية انشق عنهم، فقام بتأسيس **مدرسة الوضعية التاريخية** التي قامت بفصل الدعوة إلى حرية البحث والاستقصاء التاريخي في عقائد اليهود وبين مراعاة الشريعة اليهودية والتقاليد القومية المتوارثة على اعتبار أنهم معاً يمثلان تاريخ يهودي متراكم عبر العصور ميز اليهود عن غيرهم [١].

كما أن زكريا فرانكل بين موقفه المتوسط بين الإصلاحيين والأرثوذكس ونقد منهاجهما، وأكد على أن الدين اليهودي يستطيع مجاراة العصر كونه دين تقدمي. له مقومات راسخة قوية تمده بالإستمرار عبر العصور، إلا أن تقدمه هذا يوجب البحث العلمي بالاستناد على أسس تاريخية وضعية . كما يبين فرانكل أن الدين اليهودي هو تعبير عن روح الأمة اليهودية فهو بمثابة إجماعها الشعبي العام، لذا يجب أن لا يتساءل أحد إن كان هذا القانون سماوياً أو أرضياً، فبما أن هذا القانون يعبر عن الإجماع الشعبي العام إذن سيبقى ساري المفعول، وعنده إذا كشف البحث التاريخي العلمي اختراع أي وظيفة أو شعيرة جديدة لم تكن يهودية الأصل، فهذا ليس المهم لكن الأمم هو ما تحققه هذه الوظيفة أو الشعيرة لإجماع يهودي شعبي عام[٢].

موقف المحافظة مع الصهيونية:" ارتبطت اليهودية المحافظة بالصهيونية منذ البداية، فهي تعد الصهيونية الثقافية التي كان يدعو لها آحادهعام، ضرباً من ضروب اليهودية المحافظة، تبنت اليهودية المحافظة رؤية آحادهعام للجماعات اليهودية في العالم الدياسبورا – وتعني يهود المنفى أو الشتات- ورفضت المفهوم الصهيوني الخاص بضرورة نفي الدياسبورا أي - محوها واستغلالها - وطالبت باحترامها واحترام تراثها التاريخي، وكل ما يجمع هؤلاء المفكرين هو إيمانهم باختلاف التاريخ اليهودي عن تاريخ بقية الشعوب، فهو تاريخ مقدس يتضمن عناصر دينية، فهو موضع الحلول الإلهي، كما أن الدين اليهودي دين تاريخي يتضمن عناصر دنيوية والواقع أن تداخل المقدس والدنيوي هو أساس بنية الفكر الصهيوني" [٣].

---

[1] - انظر المرجع السابق ، ١٦١-١٦٢ .

[2] - الخطيب، محمد، مقارنة أديان، ص١٤٤، نقلاً عن الفاروقي، إسماعيل، الملل اليهودية المعاصرة، ص٨٤-٨٦.

[3] - انظر انترمان، ألان، اليهود عقائدهم الدينية، ص ٣٩٨ .

وقد بين المسيري أن اليهودية المحافظة بدأت تلعب دوراً تنظيمياً داخل الحركة الصهيونية وتأسست منظمة محافظة صهيونية هي منظمة مركاز اختصار عبارة:
movement to reaffirm conservative zionism
أي:" حركة إعادة تأكيد الصهيونية المحافظة"[١].

الفرقة الأرثوذكسية: وهي طائفة دينية يهودية متشددة ظهرت في أوائل القرن التاسع عشر، ومعظم يهود أوروبا أرثذوكس، والأرثذوكس المتعصبون هم من أسرع الجماعات نمواً؛ بسبب خصوبتهم المرتفعة وإقبالهم على الزواج في سن مبكرة ، وقد تم استخدام هذه الكلمة لأول مرة في إحدى المجلات الإلمانية عام ١٧٩٥م ، للإشارة إلى اليهود المتمسكين بالشريعة ، وقد تزعم الحركة اليهودية الحاخام شمشون هرش.[٢]

هناك فئات كثيرة من اليهود الأرثذوكس لا تقبل بتسميتها أرثذوكس حيث يعتبرونها تخص الديانة المسيحية ويفضلون عليها كلمة Halakhah أو كلمة المتدين Heredim [٣].

وأول ما استعملت كلمة أرثوذكسية كان عام ١٨٠٨م ، وقد استخدمها الإصلاحيون لينعتوا بها المحافظين ، الذين عارضوا دعوى الإصلاح ، إلا أن استخدام الإصلاحيون لهذا المصطلح كان خاطئاً لأنه مصطلح مسيحي يعبر به على فرقة الأرثوذكس المسيحية فقط . ورغم ذلك فقد قبل معارضو الإصلاح هذا اللقب وبدؤا يسمون أنفسهم به. نشأت هذه الفرقة في يهود أوروبا الغربيين والشرقيين ، لما انجذبوا إلى التقدم العلوم العصرية من جهة وإلى حبهم وخوفهم على تراثهم القديم من جهة أخرى [٤].

وقد عمل على تقديم الموقف الأرثوذكسي لأول مرة هو الحاخام شمشون هرش الذي ولد في ألمانيا ، وقد كان أبوه معارض لتأسيس الكنيس الإصلاحي .كما أسس فيها مدرسة لتدرسي التلمود مناهضة لمساعي الإصلاحيين ، وقد درس هرش التلمود في هذه المدرسة ونشأ محافظاً كأبيه . دعا هرش إلى التغيير البطيء المتدرج وفق التراث اليهودي نفسه ، فلم يرفض الطقوس

---

[1] - انترمان، ألان، اليهود عقائدهم الدينية، ص ٣٩٩ .
[2] - انظر السويدان، طارق، موسوعة اليهود المصورة، ص١٨٧ .
[3] - انظر السويدان، طارق، موسوعة اليهود المصورة ، ص ١٨٧ .
[4] - انظر السويدان، طارق، موسوعة اليهود المصورة، ص ٦٢

اليهودية ولا الشرائع التلمودية لكنه عمل على بث الروح والحياة لها وذلك بإيجاد معان جديدة لها، ولذلك قام بتأليف العديد من الكتب [١].

كانت مبادئ هرش قوية وشديدة ، فقد أعلن عن مبدأ الاعتزال أو الهجرة بهدف عزل اليهود الأصوليين عن الإصلاحيين، ليس فكراً فقط وإنما هجر مجتمعاتهم وهيئاتهم التي تسود بها أفكارهم، وقد استجاب لهذه الدعوة القليل فقط، لكنه أيضاً استطاع بهم أن يؤسس جماعة أصولية ملتزمة بمبادئه في فرانكفورت، طورها ونماها حتى أصبحت منظمة دينية قوية لها مدارسها الحديثة [٢].

لقد قام تصور هرش على مبادئ هامة وهي: " أن واجب العصر هو بناء علاقة جديدة بين التوراة وحضارة القرن التاسع عشر، ولا يختلف هذا التصور عن تطور الإصلاحيين في ظاهره ، إلا أنه في جوهره فيه إختلاف واضح ، فالإصلاحيون إتخذوا أفكار وقيم الحضارة المعاصرة كمعيار ثم قاسوا بها التوراة وأحكامها فتقبلوا البعض ونقضوا البعض الآخر، بينما الأرثذوكس اتخذوا التوراة معيار تقاس بها أفكار وقيم الحضارة المعاصرة، ورأوا أن أفكار وقيم التوراة خالدة ، بينما أفكار وقيم الحضارة المعاصرة وقتية ولا بد لها من التغير، أما الإصلاحيون فقد اعتبروا الحضارة الأوروبية كأعلى مرحلة من مراحل التقدم البشري ، ورأوا أن على الدين اليهودي إما أن يتفق معها أو يموت"[٣].

اليهودية الأرثذوكسية وعلاقتها بالصهيونية [٤]: إن أيمان اليهود الأرثذوكس بعودة شخصية الماشيح **المسيح المنتظر** يؤدي إلى معاداة الصهيونية تماماً؛ لأن انتظار ظهور الماشيح يستدعي الانتظار بصبر وتأن إلى أن يأذن الرب بعودته، لذلك فهم يرون أن المؤمن الحق هو الذي يقبل المنفى على اعتبار أنه جزء من العقاب الرباني أو التكليف الإلهي. وعلى الإنسان أن لا يستعجل النهاية.

---

[1] - انظر السويدان، طارق، موسوعة اليهود المصورة، ص ٦٢-٦٣ .

[2] - انظر عبد الحميد، عرفان، ص١٦٣.

[3] - الخطيب، محمد، مقارنة أديان، ص١٤٧-١٤٨، نقلاً عن الفاروقي ، إسماعيل ، الملل اليهودية المعاصرة ،ص ٦٧ .

[4] - المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م٥/ج٣/ص ٣٨٨.

هذا موقفهم في البداية إلا أن بعض حاخامات الأرثذوكس عملوا على صهينة الأرثذوكسية مثل الحاخام كوك ومن قبله كاليشر والقالي، فقد كانت متتالية الخلاص في الماضي تأخذ الشكل التالي: نفي – انتظار – عودة الشعب.

أما الآن فإن المتتالية الجديدة المقترحة هي: نفي – عودة أعداد من اليهود للتمهيد لوصول الماشيح – عودة الماشيح مع بقية الشعب.

ومن هنا، تمت صهينة الأرثوذكسية، ولم يبق سوى فريق الناطوري كارتا[١] الذي يدافع عن الرؤية الأرثوذكسية التقليدية قبل صهينتها، وعملية الصهينة هذه ليست أمراً غريباً فالرؤية الحلولية[٢]، في إحدى مراحلها، تخلع القداسة على الشعب وإرادته، ولذا نبهت الإرادة الإلهية وتتراجع ويصبح من حق اليهود أن يعجلوا بالنهاية. وعلى كل، فإن المنظومة القبالية التي يؤمن بها الأرثذوكس تجعل توحد الذات الإلهية واكتمالها مرهوناً بأفعال اليهود ومدى إقامة الشعائر!

ومن هنا نرى أن اختلافات الفرق الثلاثة تتلاشى تحت مظلة الصهيونية والخنوع لها.

وقد انقسم اليهود الأرثذوكس إلى قسمين في موقفهم من الصهيونية، وهجرة اليهود إلى فلسطين بانتظار الخلاص على يد المسيح المنتظر وانقسامهم كان على النحو الآتي [٣]:

---

[1] - فريق الناطوري كارتا:جماعة يهودية تم تأسيسها في سنة ١٩٣٥م، تعارض هذه المجموعة الصهيونية وتنادي بخلع أو إنهاء سلمي للكيان الإسرائيلي.
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D8%A7%D8%B7%D9%88%D8%B1%D9%8A_%D9%83%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D8%A7

[2] - الرؤية الحلولية: هي الحلول الإلهي في الشعب اليهودي وفي مؤسساته القومية، فمثل هذا الحلول يجعل منهم شعباً مقدساً ملتفاً حول نفسه يشير إلى ذاته دون الإشارة إلى شيء خارجه، وهذا أمر مقبول داخل إطار المجتمع التقليدي، المبني على الإرادة الذاتية للأقليات. المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م٥/ج٣/ص٣٧٢.

[3] - انظر المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م٥/ج٣/ص ٣٨٨.

١- المنظمة **المزراحية**، وهي التي تقبلت الحل السياسي لمشكلة خلاص اليهود بدل الحل المعجز على يد الإله **بظهور المسيح المنتظر**، فقد تبنى المزراحيون فكرة الصهيونية بقيام دولة إسرائيل، كبديل للمخاص **المسيح المنتظر**.

٢- جمعية **أجودات إسرائيل**، التي أصرت على أن خلاص اليهود لن يتم بطريقة السياسة **بقيام دولة إسرائيل**، وإنما لا بد له من العمل المعجز الإلهي عن طريق انتظار المسيح المخاص.

وهذا يبين أن جمعية أجوادات قد أخذت بمفهوم القدر أي أن الله سبحانه قد قدر عليهم الخلاص بعودة المسيح المنتظر وأن لا حاجة ولا سبيل إلا الإنتظار لوقوع هذا القدر في حين أن المزراحية قد قبلت على ما يبدو أن الإرادة الإلهية بالمخاص المسيح المنتظر ليست هي الحل الوحيد بل إن للإنسان حرية العمل على إيجاد الحل للخلاص وكأنه محاولة منهم لتأخير القضاء الإلهي المتمثل بظهور المسيح المنتظر.

المبحث الثاني: أهمية مفهوم الحرية وأثرها في الفكر المعاصر

الحرية في مفهومها الغربي المعاصر لا تعني بالضرورة القضاء والقدر عند المسلمين، ولكن لأن الفكر الغربي المعاصر لم يبحث في موضوعات القضاء والقدر وإنما بحث في مفهوم الحرية بمفهومها العام رأيت لزاماً أن أكتب عن مفهوم الحرية عند أقطاب الفكر الغربي المعاصر.

الحرية كلمة طالما جاهدت الأمم على مختلف العصور للوصول إليها، ولطالما تاقت أرواح الجماهير لتحرير أنفسهم من سيطرة طواغيت الحكم والسيطرة سواء على المستوى السياسي أو الإجتماعي أو الإقتصادي، ففي كل مجال نجد عبودية على مستوى أو حد معين.

والبحث عن الحرية هي صفة الإنسان السوي وأمر متأصل في كيانه أو وجوده، بل إن الحرية تتوق إلى الكرامة، والإنعتاق من كل الأغلال، والتحرر من الكوابح والقيود هي إرادة متأصلة في فطرة الإنسان وطبيعته وضرورة من ضرورات وجود الإنسان، ولا يمكن لإنسان أن يحقق إنسانيته إلا بها كما قررته الأديان السماوية جميعها، والإسلام منها على وجه الخصوص، ومن هنا يمكن القول إن الحرية من ضرورات الوجود الإنساني، وأنها "وسيلة اكتشاف المفارقات العميقة في أي كيان اجتماعي"[١].

وكلما ازداد الإنسان وعياً بحريته وأهميتها اقتدر على تحقيق التقدم المطلوب منه والعمران الذي خلق لأجله؛ فالإنسان إذن مطالب بالبحث عن حريته وتحقيقها؛ لأن ذلك جزء من تحقيق الهدف من وجوده أي الاستخلاف، ولذا عزز القرآن الكريم أهمية الحرية وكونها مناط المسؤولية، وفطرة إنسانية خلقها الله تعالى داخل كل إنسان سوي.

---

[1] - محفوظ، محمد، سؤال الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر
http://www.kalema.net/v1/index.php?rpt=374&art ١٩-٢-٢٠١٢

لذا نرى أنه كلما ازداد الظلم والعدوان على أي أمة من الأمم نجدهم يصرخون منادون بالحرية، وهذا سبب من الأسباب التي جعلت أوروبا بداية تطالب بالحرية وإزالة حكم الطواغيت.

الأمر الذي أدى إلى بروز فكر جديد يدعى الليبرالية والتي ستكون محور حديث المطلب القادم إن شاء الله.

المطلب الأول: الحرية في الفكر الغربي المعاصر

بدأت فكرة الليبرالية في الغرب وذلك قبل قيام الثورة الفرنسية، فقد صارع الأوروبيون سنين طويلة طغيان رجال الدين الكنسي، الذين عمدوا إلى إلغاء العقل، وتسلط رجال الدين على الحكام والأفراد، مما أدى إلى استياء جميع الأفراد على اختلاف طبقاتهم، فبدأ الحكام بمطالبة رجال الدين في التخلي عن التدخل في شؤون الدولة وبسط سلطانهم على مستوى الكنيسة فقط.

إلا أن الأمر لم يكن بتلك السهولة، فرجال الدين لم يقبلوا التخلي عن جميع السلطات، بل اشتد النزاع بين رجال الدين والملوك والعلماء حتى أصبحت الكنيسة ورجالاتها تبات قيداً حول رقاب الحكام والشعوب.

ليس هذا فحسب، بل إن مفهوم الحرية الدينية والإيمان بالقضاء والقدر، وأن الكون يتمحور حول مفهوم الله واستبداله بمحورية الإنسان ومركزيته لهذا الكون، قد كان له أثر كبير في محاولة التخلص من القيد المفروض على الإنسان باسم الدين، بل محاولة التخلص من الدين ذاته وسلطته التي كان يستغلها رجال الدين في قهر الناس واستعبادهم. وما فكرة الإقطاع والبرجوازية وتعاونها مع طبقة رجال الدين إلا انعكاس لهذا الإشكالية في الفكر الغربي المعاصر وتمثيل لغياب مفهوم الحرية على الواقع المعيش. هذا أدى بدوره إلى انطلاق صيحات التحرر **الليبرالية** بل والمبالغة فيها ردة فعل على القيود التي فرضت على الناس باسم الدين وباسم الدولة وبسبب حالة المواءمة والمزاوجة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. حتى صار مفهوم الدين يعني حالة الاستعباد والاسترقاق، ومفهوم التحرر يعني الانعتاق من كل ما يتصل بالدين، بل ربما أن السلطة الدينية أوهمت الناس في أوروبا أن هذا الذي هم فيه قدر محتوم وأمر لا خلاص منه، حتى بات ارتباطاً بين فكرة التدين وفكرة الجبر فجاءت صرخة الليبرالية تطالب أولاً بتحرير الإنسان من كل سلطة سياسية، وتعطي له حق اتباع الدين الذي يريد، وأن لا قانون يسمح بإجبار الإنسان على اعتناق دين ما. وقد تمثل هذا فيما نصت عليه الإعلانات الغربية لحقوق الإنسان على اختلاف إصداراتها.

وكما نعلم فكلما اشتدت الأزمة يصبح اقتراب انفراجها قريباً، فشدة الضغط على الشعب أدى إلى قيام ثورة سميت فيما بعد نهضة.

لكن هذه الثورة لم تطالب بتنحي رجال الدين عن الدولة فحسب، بل رفضت الدين ككيان كامل، ولكي يصبح كيانه مستقلاً تماماً عن الدولة، نادوا بدولة بلا دين، فمن أراد الدين فليتوجه إلى دور العبادة.

انطلق هذا الفكر من أوروبا ثم امتد ليشمل باقي العالم، كما بدأت هذه الثورة ضد الكنيسة ورجالاتها ثم توجهت لتشمل الأديان يهودية أو إسلام.

ونظراً لتجاهل الكنيسة للعقل الإنساني فقد بدأت العقلانية تغزو جميع الأصعدة الدينية أو الاقتصادية أو السياسية (...) إلخ .

وبدأت حركة التنوير الفكرية التي أخرجت الكثير من المفكرين الذين كانوا يتمنوا إطلاق أفكارهم على أرض الواقع.

نظرة الليبراليين العرب الى الليبرالية الغربية:

كان نداء الليبرالية الغربية على اختلاف مراحلها الاربعة -كما بين العروي[1]- موجهاً نحو حرية الفرد الذي يعتبر أصل المجتمع، لذا نادت بإعطائه حرياته الشخصية المتمثلة بالاعتقاد والرأي والكسب والملكية. والتي سيأتي شرحها مفصلاً إن شاء الله .

إن التمتع بالحرية الشخصية واجب إعطاؤه لكل فرد من أفراد المجتمع دون النظر إلى لونه أو جنسه أو وضعه الإجتماعي أو سنه، إلى غير ذلك من الأمور؛ فالإمتناع عن إعطاء الأفراد حريتهم الشخصية أمر يبتعد عن العقل والإنسانية، ولإصلاح هذا الأمر لا بد من العودة لقاعدة العقل والإنسانية.

إن حق الفرد في حريته الشخصية يمس الفرد في ذاته. وكونه يتعامل مع أفراد آخرين تنتج حقوقاً أخرى تسمى مدنية أو سياسية، وهذه الحقوق تتمثل في عقدين اثنين[2]:

أولاً: عقد بين الأفراد يتأسس بموجبه المجتمع .

ثانياً : بين المجتمع وبين فرد منه أو جماعة تتأسس بموجبه الحكومة.

---

[1] - العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، ط٦، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، وبيروت، ٢٠٠٢م، ص ٤٠-٤٢.

[2] - المرجع السابق، ص ٤٨.

كانت تلك هي الخطوط العريضة للمنظومة الليبرالية التي أثرت على الفكر العربي والغربي، ومن الجدير ملاحظته: أن كل هدف سعت وراءه الليبرالية كان يتعارض ومبادئ المجتمع الإسلامي، لذا أصبحت رؤية الليبراليين الغربيين للإسلام أنه خالٍ من العقلانية والإنسانية، كما أنه يسير وفق منهج غير منتظم، وشد على أيديهم الليبراليون العرب فكانوا أكثر منهم هجوماً، فأصبحوا يطالبون بالإصلاح [١].

هذا ويرى عبد الله العروي أن الليبراليين العرب قد تميزوا عن الليبراليين الغربيين كما بميزتين[٢] :

الأولى: ناتجة عن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم. إذ إن المجتمعات العربية قد وجدت في داخلها ممانعة قوية لمفهوم الحرية، الذي قد يكون سبب الممانعة كون هذا المفهوم وافداً إلى الثقافة العربية من السياق الغربي، خاصة بعد وقوع الاستعمار الغربي لبلاد العرب والمسلمين؛ فقد اكتسبت الثقافة العربية حصانة ذاتية ضد كل وافد من المستعمر الغربي. وكانت الحرية واحداً من هذه المفاهيم الغريبة – ظاهرياً – على العقل العربي.[٣]

ولعل هذا المعنى يكون محلاً للنقد وعدم القبول فليس صحيحاً أن الحرية في أي شكل من أشكالها غريبة على الثقافة العربية ولو بدا ذلك لبعض المفكرين والممانعين وهو ما يقودنا إلى النقطة التالية التي ذكرها العروي في هذا الشأن.

الثانية: هي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين[٤]. ولعله قصد – وهو على صواب في ذلك – محاولة بعض الكتاب العرب والمفكرين إيجاد مسوغات لمفهوم الحرية ومحاولتهم البحث عن الدليل على عدم تناقض هذا المفهوم مع ثقافتنا العربية الإسلامية، وذلك من خلال التطبيقات التاريخية من جهة ومن خلال التأصيل الشرعي لهذا المفهوم من جهة أخرى، وهو ما يمكن القول إنهم قد نجحوا فيه نجاحاً ظاهراً وذلك لأمرين اثنين، أولهما: أن مفهوم الحرية أصلاً نجد له مكانة مركزية في الفكر الإسلامي المتمثل في النصوص الشرعية من

---

1 - العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، ص ٤٩.

2 - المرجع السابق، ص ٥٠.

3 - المرجع السابق، ص ٥٠.

4- المرجع السابق، ص ٥٠.

قرآن وسنة وفي التطبيقات العملية لهذه النصوص ، وأما الأمر الثاني: فهي الحاجة الماسة لمثل هذا المفهوم في الواقع الإسلامي المعاصر، وضرورة هذا المفهوم للبحث عن مخرج من الأزمة الفكرية والسياسية التي يعيشها العقل العربي المعاصر . وقد جاء ذلك في محاولة البحث عن جواب للسؤال الكبير الذي طرحه الفكر العربي المعاصر آنذاك، وهو سؤال النهضة المشهور والمعروف: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ فكان الجواب في كثير من الأدبيات لا يخلو من الحديث عن مفهوم الحرية والتحرر وكونها العامل الأهم من عوامل النهضة متمثلين التجربة النهضوية الغربية في أوروبا المعاصرة .

أما من المفكرين الغربيين الذين أثروا تأثيراً كبيراً على المجتمع الغربي، فأبدأ بالمفكر جون لوك الذي يبين أن القانون الطبيعي وفقاً لمفهومه الجديد، قد حل محل الإرادة الشخصية التي تتصل بالله. ولقد بدأ النظر إلى ما يقره العقل بمعزل عن الإرادة الإلهية وبمعزل عن أمور الوحي. واستمرت هذه النظرة إلى القانون الطبيعي طيلة ما يزيد عن قرن بكامله، واعتبر هذا القانون وكأنه القانون الشرعي الوحيد والممكن التطبيق إذا لم نقل أنه كان وحده المقبول. ارتبطت مبادئ القانون الطبيعي بنظريات دينية في بادئ الأمر ثم تحررت منها مع هوبس لتعود فتقع تحت نير أكثر ضغطاً وتأثيراً. وكان أول تدخل حاسم من قبل لوك في مجال الأفكار السياسية بأن حول مبادئ القانون الطبيعي باتجاه الحرية الفردية، فاستعان بالحجج التي كان يوردها هوبس ولكن ليستعملها باتجاه الحرية: فالحالة الطبيعية التي تعتبر حالة للسلام، والعقد الاجتماعي الذي هو اتفاق محدود ومشروط، يمكن أن يؤديا إلى الحرية. فالقانون الطبيعي ملازم لأنه يؤمن بالحرية[1] .

ويرى لوك في العقد الاجتماعي أنه يتم تأسيسه أو التوافق عليه " من أجل الهروب من حالة عدم الطمأنينة، ولكي يكونوا أحراراً ومالكين، فإن البشر تجمعوا وكونوا مجتمعات سياسية. وفي كل مرة تلتقي جماعة من البشر، فإن مجتمعاً ينشأ من تجمعهم هذا بهدف التخلي عن فكرة تطبيع القانون من قبل كل منهم لحماية نفسه، وإعطاء هذا الدور إلى المجتمع ككل "[2].

يقول جون لوك في العقد الاجتماعي مؤكداً على الحرية:" بما أن البشر كما قيل، هم بالطبيعة أحرار ومتساوون ومستقلون، فإن أحداً لا يمكن أن يحرم من هذه الحالة، ولا يخضع للسلطة السياسية لآخر بدون موافقته الخاصة. إن الطريقة الوحيدة التي يمكن لأي فرد أن يتنازل

---

[1] - انظر بريلو، مارسيل، تاريخ الأفكار السياسية، ص ٢٣٠-٢٣١.

[2] - المرجع السابق، ص ٢٣٢.

بها عن حريته الطبيعية، ويتحمل التزامات المجتمع المدني تكمن في إجراء اتفاق مع بشر آخرين من أجل التجمع والاتحاد في جماعة، بحيث يعيشون مع بعض في الرفاهية والأمن والسلام، ويتمتعون بأمن أموالهم، ويحمون أنفسهم بشكل أفضل من أولئك الذين هم ليسوا منهم "[١]. وهذا يؤيد ما بينه مارسيل بريلو فيما سبق.

وفي موضع آخر يعترض لوك على أن يسلب الإنسان حق الحرية لأي سبب كان قائلاً :" إذا كان الإنسان حراً لهذه الدرجة التي قيل عنها في هذه الحالة، وإذا كان الإنسان سيداً مطلقاً لشخصه وأمواله، ومساوياً لأكبر الناس، فلماذا يتخلى عن حريته؟ ولماذا يترك هذه الإمبرطورية، ويخضع نفسه لسيطرة وسلطة قوة أخرى مهما كانت ؟ [٢]"

وبهذا يتبين لنا اهتمام جون لوك بمفهوم الحرية، وأنه مفهوم جوهري يشكل المحور الأساس الذي تقوم عليه فكرة الثورة الأوروبية، وتنبني عليه المواقف السياسية الغربية المعاصرة، فكان الشرارة التي أشعلت فتيل الحريات والثورات الغربية، وقد تسلل مفهوم الحرية من العقد الاجتماعي والقانون الطبيعي عند لوك إلى الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية [٣].

أما جيفرسون[٤] فينطلق في مفهومه للحرية من عدة جوانب، والمنطلق الأول عنده: الحقوق الطبيعية بمختلف معانيها، التي تؤمن بحق الإستمتاع بالحياة والحرية، وحق الإمتلاك

---

[1] - لوك، جون، العقد الاجتماعي، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة توفيق اسكندر، (دون طبعة)، دار سعد مصر للنشر، مصر، ص ٣٠٨-٣١١.

[2] - المرجع السابق، ص ٣٢٧.

[3] - انظر لوك، جون، العقد الاجتماعي، ص٣٢٧.

[4] - ولد توماس جيفرسون في ١٣ / نيسان / ١٧٤٣م، في شاوول حيث دار عائلة أمه بولاية فرجينيا، وتنتمي أمه إلى عائلة راندولف، وهي أقوى عائلة بين مالكي الأراضي في فرجينيا، وينحدر توماس جيفرسون من أسرة أرستقراطية، فهو الإبن الأكبر لأب أرستقراطي، ورث منه مقاطعة موقوفة، لكنه مزق هذا النظام الإقطاعي القائم على البكورة، وجعل الأولاد يتساوون في الإرث بعد بضع سنوات من تخرجه في الكلية.الأصبحي، أحمد محمد، تطور الفكر السياسي، ١٣٦٣/٣

يعتبر جيفرسون أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية، وهو الرئيس الثالث، والفيلسوف السياسي، والسياسي الفيلسوف، والمحامي البارز، الذي جمع بين الفكر والسياسة والفلسفة والتشريع، والحياة العامة والعلم النظري والتطبيق العملي، وهو واضع أسس القسم الأكبر مما يعرف اليوم بطريقة الحياة الأمريكية.المرجع السابق، ١٣٦٢/٣

والتصرف فيه [١]. كما يذكر جيفرسون أن الفرد حينما تعاقد بالعقد الإجتماعي لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية تلك، إنما تنازل عن حقه هو في تطبيقها وتنفيذها بنفسه، وأحال ذلك إلى السلطة المدنية الجديدة [٢].

دافع جيفرسون عن حقوق الإنسان الطبيعية والتي تتضمن حريته ومساواته مع جميع البشر، واستخدم كلمات رنانة في خطاباته عبرت عن ما يحمله مفهوم الحرية من معان سامية، فقد استخدم تعبير **حق السعادة** بدلاً من **حق التملك**[٣].

نسب إلى جيفرسون كتابة مسودة إعلان الإستقلال، استغل الفرصة للهجوم على الرق ونسب نشر نظام الرق في أمريكا إلى السياسة البريطانية برئاسة ملكها جورج الثالث [٤].

فقد عمل الملك جورج الثالث على انتهاك أقدس حق يمتلكه الإنسان، ألا وهو حريته؛ فقد أسر شعباً لا ذنب له، ونقله رقيقاً إلى نصف الكرة الأرضية الآخر، أو منهم من لقي حتفه أثناء نقله، فكانت تلك هي حرب القراصنة التي باتت خزياً لبريطانيا، وكما أدت إلى فساد ملك بريطانيا العظمى المسيحي [٥].

لم تقتصر مطالب جيفرسون على الناحية السياسية، بل امتدت لتشمل النواحي الاجتماعية، فاعتقد أن الثورة السياسية والاجتماعية تمتد لتشمل تفكير ومعتقدات جميع الأفراد، لذلك قام بتعديل مجموعة قوانين تنظم الشؤون الدينية والتعليمية والقضائية، وقواعد الميراث (...)، كما قام جيفرسون باقتراح يوم للصلاة والصوم في أنحاء فرجينيا للحرية الدينية [٦]:" أن لا يكره شخص

---

[1] - انظر الأصبحي، أحمد محمد، تطور الفكر السياسي، ١٣٧٣/٣، وشاتليه، فرانسوا وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط١، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧م، ص٣٨٣.

[2] - انظر، شاتليه، فرانسوا وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، ص٣٨٣.

[3] - انظر، شاتليه، فرانسوا وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، ص٣٨٣، وشيان، فنسنت، توماس جيفرسن أبو الديمقراطية، ترجمة جاسم محمد، (دون طبعة)، مطبعة دار المنشورات البصري، بغداد، ص٣٩، ومايو، برنارد، سيرة جيفرسون، الفصل الرابع، ترجمة محمد عبد المعز نصر، (دون طبعة)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ١١٢.

[4] - انظر مايو، برنارد، جيفرسون الرئيس الفيلسوف من كتاباته، الفصل الرابع، ص١١٥-١١٦.

[5] - انظر المرجع السابق، الفصل الرابع، ص١١٥ .

[6] - شيان، فنسنت، توماس جيفرسون أبو الديمقراطية، ص٥٠.

على أن يرتاد أو يعين أية عبادة أو مكان أو كنيسة دينية مهما كانت، أو يجبر أو يقيد، أو يزعج أو يثقل في بدنه أو ماله، أو يتعرض لعناء بسبب آرائه أو معتقداته الدينية، ولكن الناس جميعاً أحرار في أن يعتنقوا آراءهم في شئون الدين، وأن يحافظوا عليها بالبرهان، وألا تنقص هذه الآراء بأية طريقة من حقوقهم المدنية أو توسعها أو تؤثر فيها "[١].

لم تقتصر نظرة جيفرسون إلى الحرية الدينية على أصحاب الأديان المختلفة فقط، بل والمنشقين عنها، فاحترم جيفرسون حرية الرأي والاعتقاد لدى كل فرد؛ سواء اعتنق ديناً أم لم يعتنق بل وسخر ممن يتصدون لهم. وما يهم جيفرسون هو اتفاق جميع الأديان في[٢] "الدعوة الأخلاقية كتحريم القتل والسرقة والنهب وشهادة الزور، وأن ما عدا ذلك من تفاصيل لا تمس أصول السلوك والأخلاق أمور خاصة بمعتنقيها، وأنها لا تستدعي منا إيثاراً لهم، أو نفوراً منهم"[٣]. ويؤكد جيفرسون ما أراد من خلال قوله:" ونستنير بدين رفيق وإن كان حقاً يعتقد فيه ويمارس بأشكال مختلفة إلا أنها جميعاً تشتمل على الأمانة والصدق والعفاف والإعتراف بالجميل وحب الإنسان، وتعترف بعناية إلهية قادرة نعبدها وتثبت تدبيراتها جميعاً أنها ترمي إلى سعادة الإنسان هنا وسعادته العظمى في الآخرة"[٤].

كما يؤمن جيفرسون بأن الله الذي وهب الحياة هو الذي وهب الحرية فيقول:" فالله الذي وهبنا الحياة وهبنا الحرية في الوقت نفسه "[٥].

اتخذ جيفرسون موقفاً منددا بالإكراه لاعتناق دين ما؛ وذلك لأن الإكراه يقود الإنسان ليكون منافقاً، وبالتالي فلن يكون المرء صادقاً بل سيدفعه ذلك إلى العناد والتشبث بما كان عليه، فترك الأمور للتبصر بالعقل وإعطاء العقل فسحة من الحرية ستقوده حتماً للتفكير السليم الذي سيعالج أخطاءه باختبار وفحص ودرس لكل دين زائف إلى أن يصل إلى الدين الصحيح. ويمثل على ذلك الحكومة الرومانية التي سمحت بالبحث الحر في عهد الإصلاح، وبذلك أمكن تطهير

---

[1] - مايو، برنارد، جيفرسون الرئيس الفيلسوف من كتاباته، ص١٦وص٩٤. وشيان، فنسنت، توماس جيفرسون أبو الديمقراطية، ص٦٢-٦٣.

[2] - انظر مايو، برنارد، جيفرسون الرئيس الفيلسوف من كتاباته، الفصل السادس، ص١٢٣-١٣٣ وص٩١ .

[3] - المرجع السابق ، الفصل الخامس عشر، ص٣٧٧.

[4] - المرجع السابق، الفصل الثاني عشر، ص٢٨٩-٢٩٠.

[5] - المرجع السابق، الفصل الثالث، ص ٩٧.

المسيحية من مفاسدها، فإن لم نتمكن اليوم من إعطاء الحرية في البحث والتحري [1]، فاعلم أن:" المفاسد الحاضرة سوف تحمى وتشجع مفاسد جديدة "[2].

1 - مايو، برنارد، جيفرسون الرئيس الفيلسوف من كتاباته، ص١٧-١٨.
2 - المرجع السابق، ص١٨.

المطلب الثاني: الحرية في الفكر العربي المعاصر

لابد من معرفة الأوضاع السائدة في الوطن العربي قبل قيام النهضة العربية حيث كانت الدول العربية تحت الحكم العثماني، الذي بانهياره انقسمت الدول العربية إلى دويلات، مما أدى إلى إصابتها بالوهن والضعف فتفكك الدول الإسلامية السياسي انعكس على جميع النواحي العامة اجتماعية أو اقتصادية (...) إلخ.

فقد استطاعت الدولة العثمانية فرض حكمها وسيطرتها على الدول العربية ما يقارب ٨٠٠ سنة، ورغم حكمها بالإسلام إلا أن الأتراك اضطهدوا العرب وفرقوا بينهم وبين العرب [١].مما استثار شعور الحقد والكراهية لدى العرب تجاه الأتراك، وأدى بالتالي لاستثارة كتابات المفكرين ضد الدولة العثمانية وأفرادها والمطالبة بالانفصال عنها [٢].

كان النظام السياسي السائد في الوطن العربي نظاماً استبدادياً في معظم الأقطار، ولم يقتصر الاستبداد على نظام واحد، بل امتد ليشمل جميع الجوانب الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، كما شمل الناحية الثقافية خاصة الفكرية، فنجد أن الدولة العثمانية قمعت كل فكر مستجد، وكل حركة تنوير أو تحرر، عن طريق اضطهادها لكل مفكر أو كاتب، ونتيجة للضغط والاستبداد برزت الحركات المقاومة لكل فساد وضعف وانحلال انتشر في المجتمعات العربية على شكل اتجاهات دينية كردة فعل على الحكم العثماني الجائر، ونتيجة حتمية لإغلاق باب الاجتهاد الذي دام من القرن الرابع الهجري، مما تولد عنه فهم ظاهري للدين فقط، واتباع التقليد الذي ينتج عنه ضلالات وبدع قد تصل إلى حد الوثنية في طابع مرتبط بالدين [٣].

---

[1] - انظر بشيوة، كريمة، الحرية في الفكر العربي المعاصر، ط١، الدار الأكاديمية، طرابلس، ٢٠٠٩م، ص١٢٢، نقلاً عن السماوي، أحمد، الاستبداد والحرية في فكر النهضة، ص ١١ .

[2] - انظر المرجع السابق، ص ١٢٣.

[3] - انظر المرجع السابق، ص ١٢٤.

وقد كان من رواد هذا الاتجاه السيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا، الذين تحدثوا وأطالوا في كلامهم عن مشكلة الحرية[1].

وفيما يأتي ستقوم الباحثة بأخذ نماذج لمفكرين عرب عرضوا آراءهم عن مفهوم الحرية وكانوا نبراساً منيراً لمن حذا حذوهم بعد ذلك، ومنهم المفكر أديب إسحاق[2] المفكر العربي الذي شارك في صناعة الفكر العربي الحديث، سوري الجنسية مسيحي الديانة، تتلمذ على يد الآباء العازاريين الفرنسيين في دمشق واليسوعيين في بيروت، سافر إلى مصر ونشر حداثته عن طريق استلامه رئاسة تحرير جريدة مصر، أولاً في الإسكندرية، ثم في باريس تحت اسم آخر، كان تأثيره السياسي ليس كبيراً بالدرجة التي أثرت أفكاره المستمدة من التربية الفرنسية على المجتمع المصري. ويبين ألبرت حوراني أن فكرة المجتمع السياسي القائم على تضامن غير التضامن الديني كانت تحتل مكاناً رئيسياً في تفكير أديب اسحق[3]. وقد نادى بعدة أفكار منها: " فكرة الجماعة الشرقية التي يوحدها احتقار أوروبا لها ومقاومتها للنفوذ الأوروبي، وفكرة الجماعة العربية القائمة على وحدة الشعور، وفكرة الجماعة العثمانية التي تربط بينها شريعة مشتركة وسلطة واحدة ورغبة في العيش المشترك، وفكرة الوطن الذي هو الوحدة الاقليمية التي ينتمي إليها جميع القاطنين فيها والغيورين عليه "[4].

---

[1] - بشيوة، كريمة، الحرية في الفكر العربي المعاصر، ص ١٢٤.

[2] - أديب إسحاق ولد في دمشق عام ١٨٥٦م وتوفي عام ١٨٨٥، كان أستاذاً في العربية، سافر إلى بيروت ودخل في خدمة البوسطة العثمانية، تعرف ببعض أدباء بيروت، اشتغل عدة وظائف ثم اشتغل بفن الكتابة وانصب على الانشاء فتولى تحرير جريدة التقدم ثلاث مرات، سافر إلى مصر ولزم العلامة جمال الدين الأفغاني وقرأ عليه شيئاً من الفلسفة الأدبية والفلسفة العقلية والمنطق . أصيب بمرض شديد بدأ في الإسكندرية ثم ذهب إلى باريس فازداد مرضه فاعتقد أنه من شدة البرد في باريس فعاد إلى بيروت ومن ثم إلى مصر معتقداً أن هواءها سيلائم صحته، ولما استيأس الأطباء من شفائه نصحوه بالعودة إلى بيروت، حيث وافته المنية وسط أهله بعد مكوثه في بيروت ثلاثين يوماً وكان عمره تسعة وعشرين عاماً . إسحاق ، أديب ،الدرر ،جمعها شقيقه عوني إسحاق ، ط١ ، مطبعة الأدبية ، بيروت ،١٩٠٩م، ص ٢٦.

[3] - انظر حوراني ، ألبرت ، الفكر العربي الإسلامي في عصر النهضة ، ص ٢٣٧ .

[4] - المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .

ويرى أديب اسحق أن الحرية:" ثالوث موحد الذات متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية. "[١]

ويعرفها بأنها:" خاصة طبيعية وجدت لينمي بها الإنسان قواه البدنية والعقلية متدرجاً في مراتب كمالات الوجود"[٢].

تأثر المفكر أديب إسحاق بفلاسفة التنوير خاصة جان جاك روسو، حيث اقتبس طريقته وأسلوبه، حتى أننا نجد أن أديب إسحاق يقول:" فالأستاذ لا يعرض تعليمه ليؤخذ اختياراً، ولكنه يوجبه ليحمل اضطراراً. وبذلك تأيدت الأغلاط، واستحكمت الأوهام، واستمرت الجهالة على مرور الأعوام. ثم تعزز التعليم بالقانون، ثم تأيد بالعادة فأثبته الجهلة قضايا مسلمة لا ترد. فكان الناس إلى ما قبيل هذا العهد يمشون القهقرى، ويهبطون من معالى فصاحة المخترعين إلى سفساف أقوال المستظهرين، ومن محاسن أقوال الإبداع والتصورات إلى مساوئ الأوهام والتخريفات وهلم جرا ".[٣]

وفي هذا الخطاب يهاجم أديب إسحاق مجتمعه الذي وقف من الحرية موقفاً معادياً لها، التي لو أنها تركت تطور حركة الشعوب والحرية لها لما أدت إلى ما هي عليه الآن، بل كانت تحد من نشاطاتها وتطورها، وتحد من طموحتها، وتدل على صحة هذه أحداث عام ١٨٨٢م والحقبة التي تسبقها.

ومن خلال الواقع الذي شهده أديب إسحاق شعر أن :"حرية المرء واقعة تحت أحكام استبداد مستمر، ولا يؤخذن من هذا القول أنا نروم الإطلاق المحض في الحرية، بمعنى إخراجها عن كل حد وتعريف وقانون (...)، فالقانون الحق لا ينقص من الحرية، ولا يزيل الإستقلال ولكنه يقيم لهما حدوداً تقيهما الضعف والاضمحلال. وشرط الحرية في القانون أن يكون موضوعه الحرص على حقوق الكل، والحفظ لحق الفرد ما لم يمس تلك الحقوق. فالحكم يكون قانونياً لا من حيث إنه يذهب بحرية فرد من القوم، ولكن من وجه أنه يحفظ حرية الكل".[٤] وهو لا يطالب بذلك

---

[1]- إسحاق ، أديب ،الدرر ، ص ٤٣

[2] - إسحاق، أديب، الدرر، ص٤٣

[3] - المرجع السابق، ص ٤٥-٤٦.

[4] - المرجع السابق، ص٤٦.

حرية مطلقة للفرد، ولكن حرية تضمن للفرد حقوقه وكرامته الإنسانية. لا أن يكون تحت حكم مستبد، مقيد اليدين رغم حريتهما لكنه لا يقدر على التصرف إلا تحت نظر الحكم السياسي الاستبدادي. ويرى أن القانون يسير يداً بيد نحو حرية الفرد لا تقييده، فالقانون لا يمكن أن يكون مناقضاً للحرية، بل القانون يدعمها حتماً، وهو التعبير الصريح عن العقل، فالقانون والعقل والحرية مكملات لبعضهما البعض، فلا يمكن تصور أحدهم دون الآخر، وبالتالي فإن تلازم القانون والعقل والحرية يؤدي إلى القول بالمساواة، ويعتبرها المفكر أديب إسحاق النتيجة الطبيعية للحرية.

أما أحمد لطفي السيد[١] فالحرية عنده ليست نقداً لأوضاع سياسية ولا فكراً في عقل مفكر فحسب كما عند أديب إسحاق، بل تطور مفهوم الحرية عنده حتى أنه كان له الأولوية في كل ما عدا الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية، وعليه فإن أحمد لطفي يقول إنه مهما كانت:" الأضرار التي قد تنجم عن التطرف في الحرية، لا توازي شيئاً من الضرر البليغ الذي تأتي به طبائع الاستبداد"[٢]. لا شك أن ما ذهب إليه لطفي لهو عين ما كانت عليه أوضاع الوطن العربي آنذاك، فقد شهد الوطن العربي حالة يرثى لها من استبداد سياسي غابت فيه حرية الأفراد من مشاركة في النقد أو المعارضة أو حتى في اختيار النظام الاجتماعي والسياسي الذي يعيشون تحت ظله.

---

[1] - ولد أحمد لطفي السيد (١٨٧٢م-١٩٦٣) في قرية برقين مركز السنبلاوين في محافظة الدقهلية بمصر. وكان جده عمدة، وأبوه عمدة وباشا. بدأ تعليمه بكتاب القرية، ثم بالمدرسة الإبتدائية. وبعد ذلك، انتقل إلى القاهرة للدراسة في المرحلة الثانوية.

في عام ١٨٨٩م، التحق بمدرسة الحقوق التي كانت مركزاً للحركات والأفكار السياسية والوطنية.

فكانت تجمع بين طلبتها شخصيات لعبت دوراً خطيراً في مستقبل مصر السياسي والوطني. مثل مصطفى كامل وعبد الخالق ثروت، وإسماعيل صدقي. وأثناء دراسة أحمد لطفي السيد في مدرسة الحقوق، تعرف على الإمام محمد عبده ، وأصبح من تلامذته وخلال زيارة قصيرة للقسطنطينية أثناء العطلة الصيفية، قابل جمال الدين الدين الأفغاني، وأعجب بأفكاره. وأثناء هذه الفترة، قرأ كتاب أصل الأنواع لدارون. وقام بكتابة عدة مقالات سياسية في جريدة المؤيد. (توفيق، محمد زكريا، الحوار المتمدن– العدد :٢٠٠٨\١٢\٥-٠٣:٢٦

(http://www.ahewar.org\debat\show.art.asp?aid=155400

[2]- الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان في الفكر العربي، ص ٦٥٩، نقلاً عن أحمد لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، بيروت، ١٩٥٩م، ص ١٥.

وعلى ذلك قرر لطفي أن الإنسان حين يفقد حريته فهو أصلاً يفقد إنسانيته ابتداء.[١]

ومن الحقوق الطبيعية التي على الفرد أن يتمتع بها الحرية الشخصية، حرية الفكر والاعتقاد، حرية الكلام والكتابة، حرية التربية والتعليم. على أن لا تضر حرية الفرد بغيره. وعليه فإن أحمد لطفي يطالب بأن لا يوضع قانون من قبل الشارع يمنع الأفراد حرياتهم المسموح بها ضمن إطار لا يضر بمصلحة الغير، ويفسر ذلك ؛ بأن الحد من حرية الفرد يعني الحد من إمكانية الفرد التقدم فسلب الفرد جزءاً من الحرية أو كلها إنما يعيق الفرد في استخدام ملكاته الخاصة، التي بالتالي تعيق تقدم الجمعية الإنسانية .[٢]

فإننا نرى أن فكر أحمد لطفي يربط التقدم الإجتماعي بالحرية، فلا تقدم للفرد وهو مكبل بالقيود، ولا تقدم حقيقي للمجتمعات والأفراد مسلوبو الإرادة وحرية الفكر، فسلب الحرية يعني سلب القدرة وهي إمكانية فعل الفعل ذاته، وبذلك يسلب كل فكر جديد وكل ابتكار وإبداع كان من الممكن أن يقوم به الأفراد.

[1]- المرجع السابق، ص ٦٦٠، نقلاً عن أحمد لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي.

[2]- انظر الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان، ص ٦٦١.

المطلب الثالث: الحرية في الفكر الاسلامي المعاصر

كانت هذه الخطوط العريضة لما قدمه كل من المفكرين العربيين أديب إسحاق وأحمد لطفي السيد، وسأنتقل الآن لأبين آراء المفكرين الإسلاميين وموقف الليبرالية العربية من مشكلة الحرية، فهل سنجد نقاط تقابل بين الفريقين؟ أم أنهم سيكونون خصمين متنافرين؟ لمعالجة هذا الموضوع اخترت أن يكون الشيخ يوسف القرضاوي وراشد الغنوشي ممثلان عن الإتجاه أو الفكر الإسلامي، كونهما يعرضان آراءهما من وجهة نظر إسلامية بحتة.

يرى القرضاوي أن تميز الإسلام بصفتي ربانية الغاية والوجهة، وربانية المصدر والمنهج لا توجدان في النظريات والأيديولوجيات المطروحة في العالم بأسره.[١] وبين أن ربانية الغاية والوجهة تعني:" أن الإسلام يجعل غايته الأخيرة وهدفه البعيد هو حسن الصلة بالله تعالى، والحصول على مرضاته، فهذه هي غاية الإسلام ، وبالتالي هي غاية الإنسان ووجهته، ومنتهى أمله وسعيه وكدحه في الحياة (...). ولا جدال في أن للإسلام غايات وأهدافاً أخرى إنسانية واجتماعية، ولكن عند التأمل نجد هذه الأهداف في الحقيقة خادمة للهدف الأكبر وهو مرضاة الله تعالى وحسن مثوبته، فهذا هو هدف الأهداف أو غاية الغايات "[٢].

وأما ربانية المصدر والمنهج فتعني:" أن المنهج الذي رسمه الإسلام للوصول إلى غاياته وأهدافه منهج رباني خالص؛ لأن مصدره وحي الله تعالى إلى خاتم رسله.

لم يأت هذا المنهج نتيجة لأرداة فرد أو إرادة أسرة أو إرادة طبقة أو إرادة حزب أو إرادة شعب، وإنما جاء نتيجة لإرادة الله الذي أراد به الهدى والنور والبيان والبشرى والشفاء والرحمة لعباده".[٣]

إن ما تقدم للقرضاوي إنما يعتبر قاعدة الفكر الإسلامي التي كانت منذ أوائل أيام الدعوة الإسلامية وما زالت إلى يومنا هذا، إن كل مفكر إسلامي لا بد أن يعمل تحت مظلة هذه القاعدة، حتى ينطلق داعياً باسم السماء، فهو لا يأخذ أفكاره من وحي عقله ولا من وحي مجتمعه ولا مما يملي عليه الفكر الغربي بما يجول في خاطره، إنما أفكاره منبثقة من وحي السماء، الذي يعطي

---

[1]- انظر الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان، ص ٦٦٢

[2]- القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للإسلام، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م، ص٩.

[3]- المرجع السابق، ص ٣٦

المسلم الثقة الدائمة في أقواله، المنطلق من ثقته العالية في الله الذي يمثل الصحة المطلقة لدى كل مسلم؛ لذا ترى الشخصية الإسلامية تصدر أقوالها بمثابة النصائح والتعليمات الصادرة من الأعلى إلى الأدنى، وعلى ذلك يتم تجاهل الطرف الآخر في مشاركته الحوار وإغنائه [١].

أما الليبرالية عند الشيخ يوسف القرضاوي بكل ما تحمل من أشكال وصور فهي في رأيه:"اتجاه دخيل يتخذ الغرب قبلة له وإماماً في جل شؤون الحياة " [٢].

ومن خلال رأيه هذا نستطيع الحكم على المذاهب الأخرى كافة، فإن الليبرالية وغيرها تعتبر مستوردة دخيلة على الإسلام، فكونها لم تأت من عند الله تعالى فهذا كاف حتى تعتبر ليست ذات قيمة في البلاد العربية أو على الأقل الإسلامية. وفيما يرى يوسف القرضاوي فإن الليبرالية العربية تتكون من عدة عناصر[٣]:

١- العلمانية : بمعنى فصل الدين عن الدولة.
٢- النزعة الوطنية والقومية.
٣- الإقتصاد الرأسمالي والإقطاعي.
٤- الحرية الشخصية – بالمفهوم الغربي – حرية المرأة في التبرج والإختلاط.
٥- التمكين للقوانين الأجنبية الوضعية.
٦- ظهور الحياة البرلمانية النيابية، وإعلان أن الأمة مصدر السلطات.

وبالرغم من عدم الاعتبار للمذاهب الفكرية عند القرضاوي إلا أنه يرى أن في الديمقراطية ما يمكن العمل به وهو الجانب السياسي "الذي يتمثل في إقامة حياة نيابية يتمكن فيها الشعب من اختيار ممثليه الذين تتكون منهم السلطة التشريعية في البرلمان عن طريق الانتخاب الحر العام لمن ينال أغلبية الأصوات من المرشحين . وهذه السلطة المنتخبة هي التي يكون أمر الشعب في يد نفسه وتصبح الأمة مصدر السلطات "[٤].

---

[1]- انظر الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان، ص٦٦٣، بتصرف.
[2]- القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، حتمية الحل الإسلامي، ط٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م، ص٥٢.
[3]- المرجع السابق، ص ٥٢.
[4]- المرجع السابق، ص ٧٧.

وبناء على ذلك يقول القرضاوي:" إن أكبر عيوب الليبرالية الديمقراطية العلمانية هو خلوها من العنصر الروحي، بل إغفالها له إغفالاً مقصوداً بإعراضها عن الله ورفضها أن تهتدي بهداه "[١].

وقد ذكر القرضاوي أن فشل الديمقراطية في البلاد الإسلامية يعود إلى:" أننا نحن المسلمين لا نؤمن بها ولا بشرعيتها ولا نمنحها عن رضاً ولاءنا واحترامنا، بل نؤمن أعمق الإيمان أن الليبرالية الديمقراطية نظام قاصر ككل الأنظمة التي يضعها البشر لأنفسهم بعيداً عن هدى الله ونوره "[٢].

وبناء على ما تقدم فإن الجابري يقول:" وإذاً فالليبرالية الديمقراطية العلمانية غير مقبولة من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين المعاصرين لأنها ببساطة ليست ديناً، وبالذات لأنها تتعارض مع الدين الإسلامي في كثير أو قليل من القضايا والمسائل. وواضح هنا أننا بإزاء نقد خارجي لليبرالية يضع وجهة نظر في مقابل أخرى من غير أن يتعمق في مناقشة الرأي المرفوض انطلاقاً من العناصر الداخلية التي تتكون منها النظرية المرفوضة، وهو أضعف أنواع النقد. ويزيد أسباب رفض القرضاوي لليبرالية وضوحاً عندما يتصور أن الشرقيين بجملتهم لا يناسبهم إلا الفكر الديني وكأن لشعوب الشرق طبيعة يختلفون فيها عن كل شعوب الأرض الأخرى التي يصلح لها ما لا يصلح لشعوب الشرق. فإذا كان العقل الغربي مستعداً لتقبل العلم، والمناهج التي يمكن أن تتطور ابتداء من العلم فإننا نجد في المقابل – على ما يقول القرضاوي –"[٣]:" وتزداد الحاجة إلى الدين بين أمم الشرق خاصة من العرب والترك والبربر وغيرهم لغلبة تأثير الدين عليهم وقوة دفعه لهم كما يقول ابن خلدون"[٤].

أما راشد الغنوشي فيؤكد على:" أن البحث في الحريات العامة جزء لا يتجزأ من البحث في النظام السياسي الإسلامي، وهو بحث يفترض التسليم سلفاً بشمول نظام الإسلام لحياة الإنسان فرداً وجماعة، وترابط أجزائه من عقائد وشرائع وأخلاقيات ومقاصد على نحو لا يقبل التجزئة،

---

[1]- القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، حتمية الحل الإسلامي، ص١١٢.

[2]- المرجع السابق، ص١٢٠.

[3]- الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان، ص٦٦٦.

[4]- القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا، حتمية الحل الإسلامي، ص١١٣.

وهذه المسألة ننطلق منها كمسلمة؛ لأنها قد حسمت لدى كل المعنيين بالفكر الإسلامي سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين (...)، وبذلك كانت حجة الواقع أبلغ من كل جدل في الرد على دعاوى العلمانيين وفي التأكيد على أن الإسلام دين ودولة أو دين الدولة بعد من أبعاده "[١].

فنرى أن راشد الغنوشي ينظر إلى النظام الإسلامي ككل متكامل لا يفصل جزءاً عن آخر. ومن وجهة نظره لا بد للدولة من السير وفق المنهج الإسلامي؛ لأن الله تعالى لم يترك أمر إلا وذكر له تشريعاً فالإسلام نظام شامل ولا بد أن يكون ديناً ودولة. وهذا ما نجده عند المفكرين الإسلاميين المعاصرين، فلا يجوز فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية وإلا سيكون هذا خروجاً عن الحكم الإلهي.

وأما عن القاعدة التي تستند إليها الفلسفة السياسية الإسلامية، فهي قاعدة الاستخلاف بمعنى أن الإنسان خليفة الله على الأرض، وتشمل هذه النظرية عنصرين أساسيين [٢]:

١- الإعتراف بوحدانية الله، وأنه سبحانه رب كل شيء ومليكه والحاكم بغير معقب ولا شريك، وأن قانونه يعلو كل قانون .

٢- إن الإنسان كائن مكرم بالعقل والحرية والمسؤولية والرسالة، فقد اكتسب بمقتضى ذلك التكريم حقوقاً لا سلطان لأحد عليها، ويحمل تكاليف لا انفكاك له منها، وهي في جملتها تشكل عهداً أو عقداً:" إن يعبد الله لا يشرك به أحد وفق شريعته، وأنه إن فعل ذلك استحق من ربه بركات الرضوان والفوز في الدنيا والآخرة "[٣].

هكذا دوماً هي نظرة المفكرين الإسلاميين نحو الحرية وحقوق الإنسان، نظرة محاصرة بعلاقة الإنسان مع ربه، الهدف أولاً وأخيراً الوصول إلى رضوان الله تعالى، فلم تكن المركزية للإنسان بل لخالقه، فالإنسان ليس الهدف وليس هو مركز العالم، وإنما يمكن تأجيل كل شيء إلى يوم القيامة.[٤]

---

[1]- الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، ١٩٩٣م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٢٤.

[2]- الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان، ص ٦٦٨.

[3]- الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٩٧.

[4]- انظر الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان، ص ٦٧٣.

ويقول الجابري أن:" أما الحياة العصرية والحديثة، القائمة على العقل، فتنهض على مفهوم المواطن وعلى مفهوم الحق الذي يجب تحقيقه **هنا والآن** من خلال مؤسسات الدولة الحديثة، المؤسسات التشريعية التنفيذية والقضائية، هذه الدولة التي تحترم مبدأ الفصل بين الساطات واستقلال القضاء.

تلكم هي أمثل طريقة وصل إليها المجتمع الإنساني في تنظيم حياته، فهي تجمع بين المحافظة على حرية الفرد وحق الجماعة، وتعترف بأنه ليس من حق الجماعة أن تطغى على الفرد ولا الدولة على المواطن ".[١]

أما عن رأي المفكرين الإسلاميين في مسألة الحرية، فنرى البعض منهم يجيب على أنها هي نفس قضية القضاء والقدر، مما " يؤدي إلى فقدان هذه التصورات فاعليتها وقيمتها "[٢] عند المفكرين المعاصرين.

فمثلاً نجد محمد الغزالي يطرح مسألة الحرية تماماً كطرح مسألة القضاء والقدر، مشابهاً رأيه رأي علماء الكلام من الأشعرية، فالسؤال عن الحرية في رأيه هو تساؤل عن القضاء والقدر أو عن الجبر والاختيار. وهذا الرأي بنظر الجابري" هو في نهاية المطاف جهد يرمي إلى التوفيق بين الحدين المتناقضين في وحدة يبتلع فيها الحد الموجب الحد السالب، أو هي وحدة تنتهي إلى اضمحلال الإنسان وفنائه في الذات الإلهية، الأمر الذي يجري التعبير السياسي عنه في وحدانية الحاكم وفي ضرورة الإرجاء، إرجاء كل شيء إلى يوم موعود لتعذر الاطلاع على النية؛ لأن نية الحاكم – وقد يكون مؤمناً – خير من عمله".[٣]

هناك نوعان من الأفعال عند محمد الغزالي :

١- فعل مجبورون فيه كله [٤].

---

[1]- الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان، ص ٦٧٣.

[2]- المرجع السابق، ص ٦٧٣-٦٧٤.

[3]- المرجع السابق، ص ٦٧٤.

[4]- الغزالي، محمد، عقيدة المسلم، ط٧، دار البيان للنشر، الكويت، ١٩٨٩م، ص ١٢٣.

٢- فعل إرادة الإنسان فيه حرة تماماً[١] .

ففي ما يتعلق بالفعل الأول فيقول محمد الغزالي:" هناك أمور تحدث وتتم بمحض القدرة العليا ، وعلى وفق المشيئة الإلهية وحدها، وهي تنفذ في الناس طوعاً أو كرهاً، سواء شعر الناس بها أم لم يشعروا (...): الحياة والموت، الصحة والمرض، السعة والضيق، وذلك ومثله لا يد للإنسان فيه. فأصابع القدر وحدها هي التي تحرك ظاهره وباطنه، لتوجه الحياة كما يريد صاحب الحياة[٢] :﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخۡفَىٰ عَلَيۡهِ شَيۡءٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ۝٥ ﴾ [آل عمران : ٥] .

أما القسم الثاني من متعلقات **القضاء والقدر** فيتصل بأعمال مخالفة للأولى نشعر عند أدائنا لها بيقظة عقولنا، وحركة ميولنا، ورقابة ضمائرنا، إننا نحس باستقلال إرادتنا وقدرتنا في ما نباشر من أعمال تقع في دائرتهما، وكان يكفي هذا الإحساس دليلاً على حريتهما لولا أن هناك من يزعم أن الإحساس يكذب أحياناً. ولكننا نطمئن إلى صدق هذا الإحساس ونكذب ما يغض من قيمته بعد أن نرجع إلى القرآن الكريم نستفتيه في ذلك. ونحن نجد أن القرآن يؤكد هذا الإحساس البديهي وينوه بحرية الإرادة الإنسانية: قال تعالى(...): ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيۡكُم بِوَكِيلٖ ۝١٠٨ ﴾ [يونس :١٠٨] ، بل إن طبيعة الدين – وهي التكليف والابتلاء – لا تتحقق البتة مع استعباد الإرادة وتقييدها "[٣].

كما أن الغزالي يضيف قائلاً:" فصفحات العلم الإلهي ومرائيه لا تتصل بالأعمال اتصال تصريف وتحريك ، ولكنه اتصال اكتشاف ووضوح، فهي تتبع العمل ولا يتبعها العمل. غاية ما يمتاز به العلم أنه لا يكشف الحاضر فقط، ولكنه يكشف كذلك الماضي والمستقبل، فيرى الأشياء على ما كانت عليه، وعلى ما ستكون عليه، كما يراها وهي كائنة سواء بسواء "[٤].

---

[1]- انظر الغزالي، محمد، عقيدة المسلم، ص١٢٥.

[2] - الغزالي، محمد، عقيدة المسلم، ص١٢٣-١٢٤.

[3]- المرجع السابق، ص١٢٦.

[4]- المرجع السابق،ص ١٢٧.

فهو يقرر ما بينه الأشعري ووصفها الجابري بأنها: "حيلة الجبر التقليدية التي تقول بأنه لا تناقض بين القول بحرية الإرادة والقول بأن أعمالنا لا تخرج من دائرة العلم الإلهي الشامل والمحيط".[١]

أما بالنسبة للشيخ يوسف القرضاوي فهو يؤمن تماماً أن حرية الفرد ذات أهمية كبيرة لتحقيق الذات الإنسانية، وحتى يصل الإنسان إلى السعادة فلا بد أن يكون ذا إرادة حرة، فإذا ما ظل الإنسان تحت السيطرة والجبر، فلا يمكن أن يتوصل إلى سعادته. وقد بين القرضاوي ذلك حينما قال:" إن هذه الحرية ليست شيئاً ثانوياً على هامش الحياة البشرية بل هي شيء ضروري لروح الإنسان (...) فلا يعتبر الإنسان إنساناً إذا لم يشعر بذاتيته ويحس بكرامته وبقدرته على أن يخط مصير نفسه بيديه (...) إن مناخ الحرية شرط أساسي لنمو الذات الإنسانية ، وهو شرط كذلك لتحقيق سعادتها. فالإنسان الذي يساق إلى غير ما يريد ويكره على غير ما يحب، ويجرع من الأفكار والأنظمة ما لا يقبله ولا يستسيغه بحال لا يمكن أن يكون سعيداً. ثم إن السعادة لا تتم إلا بالأمن، ومن لا حرية له لا أمن له "[٢].

كما يؤمن القرضاوي بأن الحرية مصدر للترقي والاجتهاد، فما دام الإنسان يشعر بحريته فإن إتقانه للعمل وتوجهه في الحياة يكون نحو الأفضل ولذا يقول :" فالإنسان الحر يشعر تماماً بمسؤوليته عن عمله فيجتهد في إتقانه والارتقاء به متعاوناً مع غيره في سبيل هذه الغاية "[٣].

كما يلاحظ القرضاوي أن غياب الحرية يؤدي إلى فساد المجتمع، وزيادة المعوقات والانحرافات فنجده يقول:" والحرية لازمة للمجتمع أيضاً؛ لأنها تتيح له تصحيح الخطأ، وتقويم المعوج، وفضح الانحراف، ونقد الغلو والتقصير أو الإفراط والتفريط في التخطيط والتنفيذ وفي التفكير والسلوك (...) أما جو الضغط والإرهاب والخوف، فيعقد الألسنة والأقلام أن تقول عن شيء غلط، أو تقول لإنسان لم أو لا ، وبذلك تتضاعف الأخطاء وتتضخم الانحرافات ويزداد السوء سوءاً "[٤].

[1]- الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان، ص٦٧٥.

[2]- القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص ٢١٠.

[3]- المرجع السابق، ص ٢١١.

[4]- المرجع السابق، ص ٢١١.

كما نجد أن القرضاوي يتحدث عن نوع آخر للحرية، ألا هي حرية المواطن، وأعتقد أن هذا النوع من الحرية من الأهمية بمكان، حيث تقوم عليه المجتمعات الإنسانية الحديثة، ويدخل في مشاركة المواطن في تكوين وتأسيس دولته من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية [١].

إن حرية المواطن من وجهة نظر القرضاوي تتعلق بجانبين أحدهما سلبي والآخر إيجابي، فمن الناحية السلبية يذكر القرضاوي أن للمواطن حرية لا بد من أن يتمتع بها، حرية فكر، حرية سياسية ودينية وإجتماعية [٢].

حرية تخلصه من كل قيد حتى يشعر باستقلاله الذاتي وأمنه واطمئنانه فيقول:" رفع الأغلال عنه وخلاصه من كل سيطرة ترهبه أو تعوقه أو تتحكم في فكره أو وجدانه أو إرادته أو حركته، سواء أكانت سيطرة سياسية أو دينية أو اجتماعية، بحيث يتصرف وهو يشعر بالاطمئنان والأمن والاستقلال الذاتي فيما يأخذ أو يدع "[٣].

وأما الناحية الإيجابية في حرية المواطن عند القرضاوي فتتمثل في:" الحرية الفكرية والحرية السياسية، حرية المواطن في أن يفكر ويعبر عن تفكيره بالأساليب المشروعة. وحريته في نقد الأوضاع والأنظمة والاتجاهات والتصرفات (...) حريته في إلقاء خطاب عام أو عقد ندوة مفتوحة، أو تأليف كتاب يحمل رأيه ونقده، أو إصدار صحيفة لا تسيطر عليها الحكومة بنفسها أو بواسطة حزبها السياسي، أو تكوين جماعة فكرية أو سياسية تعارض خط الحكومة الأيديولوجي أو السياسي أو الاقتصادي "[٤].

أما راشد الغنوشي فقد عرض موقفاً انتقائياً يبدأ فيه بالتسليم مع المواثيق العالمية لحقوق الإنسان والمواطن . فهو يبين أن الحرية وضع طبيعي لكل إنسان وينتهي بالقول أنه ما صارت للإنسان حرية إلا بفضل النبوة والوحي . أما الإنسان أصلاً ليس حراً وما حريته إلا جعل قانوني [٥].

---

[1]- انظر المرجع السابق، ص ٢١١.

[2] - المرجع السابق، ص ٢١١.

[3]- القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص ٢١١-٢١٢.

[4]- المرجع السابق، ص ٢١٢.

[5]- انظر الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان، ص ٦٧٨.

أما تعريف الغنوشي للحقوق والحريات الأساسية فهو صادر عن نزعة ديمقراطية ليبرالية حين يقول :" أن تكون الأمة مصدر السلطات وصاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم، سواء عن طريق اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته ومشاركته أو في عزله "[١].

والحريات الأساسية عند الغنوشي هي:" جملة الحقوق الإلزامية المعترف بها من الدولة للمواطنين، مثل حقهم في طريق الانتخاب المباشر أو غير المباشر، والحق في الإعلام والاجتماع والتحزب والتنقب "[٢] .

ويظهر تأثر الغنوشي بالميثاق العالمي لحقوق الإنسان عندما يصرح بأن:" لكل فرد الحق في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختاورن اختياراً حراً (...) ولأي شخص الحق في تولي الوظائف العامة في بلاده وقرر أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، وأن التعبير عن هذه الإرادة يكون بانتخابات دورية نزيهة تجري بالاقتراع السري على قدم المساواة بين الجميع، أو وفقاً لأي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت "[٣].

ومهما كان تفكير الغنوشي متقدماً ومنطلقاً من ليبرالية حرة ومن ثقافة فرنسية تأثر بها، إلا أنه سرعان ما يعاود الكلام عن الحرية ضمن النطاق الإسلامي التقليدي، فهو يحاول مزج المفهومين معاً **الحرية من منطلق إسلامي وميثاق حقوق الإنسان،** إلا أنه لا يستطيع الخروج بمفهوم واحد يصلح لمزجهما معاً ، فإن فكر الغنوشي الإسلامي يجعله تقليدياً فهو سرعان ما ينقلب ضد إعلانات حقوق الإنسان عن الحرية ويعتبرها :" مجرد كفالات للبرجوازية ضد الإقطاع والبابوية قد تكشف في النهاية زيفها وجزئيتها. وقد اضطلعت المذاهب الإشتراكية بفضح شكلانيتهما عندما أكدت على الحقوق الاجتماعية، ففرضت بدورها طواغيت جديدة على الإنسان"[٤].

---

[1]- الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، ص ٧١.

[2]- المرجع السابق، ص ٧١.

[3]- الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٧١.

[4]- المرجع السابق، ص٣٧، بتصرف.

ويقول الجابري: أن الغنوشي بهذا التقويم البسيط لميثاق حقوق الإنسان فإنه يتجاهل الجهود الإنسانية التي بذلت من بداية عصر النهضة إلى يومنا هذا.

تلك الجهود بذلت لتحقيق حرية الإنسان من ناحية ديمقراطية سياسية، سارت ضمن هذه المسيرة شعوب العالم الصناعي خاصة، وبدأت بها الهند وهي بلد ذات ثقافة وتاريخ عريقين، دون أن تكون هذه الثقافة أو التاريخ عائقاً في وجه النظام الديمقراطي بالأخذ به السياسية والحياة [١].

فالحرية من وجهة نظر الغنوشي هي في: " أن نمارس مسؤوليتنا ممارسة إيجابية، أن نفعل الواجب طوعاً بإتيان الأمر واجتناب النهي، فنستحق درجة الخلفاء وأولياء الله الصالحين "[٢].

ولعل الغنوشي يذهب فيما يقوله مذهب علال الفاسي الذي يؤمن تماماً بأن الإنسان ما كان ليصل إلى حريته لولا نزول الوحي، والإنسان لم يخلق حراً وإنما ليكون حراً، وبذلك فهو يرى أن الحرية قيمتها ذاتية خاصة حينما ترتبط بالعبادة [٣].

---

[1] - انظر الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان، ص ٦٧٩.

[2] - الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٣٨.

[3] - انظر الجابري، محمد عابد، حقوق الإنسان، ص ٦٨٠.

الخـــــاتـمــة

ومن أهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث :

أولاً : بما يتصل بمفهوم القضاء والقدر في اليهودية فإن المفهوم ملتبس غير واضح بل قد يوصف بالتناقض أحياناً ، إذ إن المطّلع على أسفار العهد القديم قد يلمس قرباً بين الموقف اليهودي والموقف الإسلامي ، ولا شك أن هذا أمر مفهوم مقدر إذ إن كلا الشريعتين من منبع واحد ، إلا أن الذي يريب أحياناً وجود بعض النصوص التي توهم بعكس ذلك ، وبالتالي يقع الإنسان في حيرة التناقض بين هذه النصوص .

ثانياً : إن مفهوم القضاء والقدر لم يتم طرقه في الفكر الديني اليهودي إلا على يد موسى بن ميمون والذي بدا متأثراً بما جاء عند أصحاب المذاهب الإسلامية في هذه المسألة وكأنما هو ردة فعل لما رأى عند المسلمين وأراد أن يثبت أن الفكر الديني اليهودي فيه ما في فكر المسلمين من مناقشة هذه الاعتبارات .

ثالثاً : أما فيما يتصل في مفهوم القضاء والقدر في الإسلام فإن المسألة تتجلى بوضوح، والمفهوم يأخذ إطاراً واضحاً عند المسلمين، ويقتضي أن يؤمن الإنسان بأن الله قضى وقدر ما يختاره الإنسان، وأن علم الله بقدر الإنسان علم كاشف غير مؤثر، وأن الإنسان في الفكر الإسلامي مخير لا مسير، وإن تباينت آراء الفرق الإسلامية واختلاف أصحاب المذاهب في كيفية تفسير هذا المفهوم .

رابعاً : تباينت آراء العلماء في الفكر الإسلامي في العلاقة بين القضاء والقدر والفرق بينهما فبينوا أن الفرق بين القضاء والقدر هو أن القدر : "تقدير الله في الأزل ، والقضاء : حكم الله بالشيء عند وقوعه ، فإذا قدر الله تعالى أن يكون الشيء المعين في وقته فهذا قدر ، فإذا جاء الوقت الذي يكون فيه هذا الشيء فإنه يكون ورجحوا القول بأنه : إن قرنا جميعاً فبينهما فرق ، وإن أفرد أحدهما عن الآخر فهما بمعنى واحد ، والله أعلم . ومعنى ذلك أن القدر إذا أطلق منفرداً شمل القضاء ، والقضاء إذا أطلق منفراً شمل القدر ، ولكن إذا قيل : القضاء والقدر ، صار بينهما فرق ، وهذا كثير ومألوف باللغة العربية .

خامساً : اتخذ القضاء والقدر موقعاً محورياً في أركان الإيمان في الإسلام ، وتمحورت حوله عدة قضايا متصلة به فيما يتصل بأفعال العباد ونصت الأحاديث على أنه ركن من أركان الإيمان ، في حين أنه لم يكتسب هذه الأهمية في اليهودية كما مر . ولكنه صار له موقع عند فلاسفة اليهود ومفكريهم من بعد ظهور الإسلام ونضوج الفكر الإسلامي.

سادساً : ارتبط مفهوم القضاء والقدر وعلاقته بمفهوم إرادة العبد كما ارتبط بصفات الله عز وجل الثلاثة : العلم – القدرة – الإرادة ، وقد فصل المسلمون القول في هذا المعنى في حين أن المسألة خلت من تفصيل وبيان عند اليهود . ولعل هذا مرتبط بموقف اليهودي من صفات الله تعالى الذي لا يخلو في مجمله من سوء أدب مع الله سبحانه ، وطعن في هذه الصفات بعيداً عن التنزيه والتقديس بل نسبوا إلى الله سبحانه من صفات النقص ما لا يليق بجلاله وما هذا إلا نتيجة ضمنية لتحريفهم الكلم عن مواضعه .

سابعاً : فرق علماء المسلمين بين مفهوم الإرادة الكونية والإرادة الشرعية ؛ فالإرادة الكونية هي الإرادة التي تقع ولا يتخلف شيء منها ، أما الإرادة الشرعية فهي التي قد يتخلف المراد عنها لأن الإرادة الشرعية بمعنى الأمر ، وقد يتمثل الإنسان للأمر أو لا يمتثله .

ثامناً : لم يكن الحال في الحديث عن مفهوم الإرادة وحرية الاختيار في اليهودية وايجاد النصوص في هذا المعنى أسهل من الحديث عن القضاء والقدر ، فإن النصوص الدينية لديهم تكاد تخلو من تصريح في هذا الشأن ناهيك عن التناقض الذي يقع فيه قارئ نصوصهم في هذا الباب .

تاسعاً : ارتبط مفهوم الحرية في الفكر المعاصر غربيه وعربيه ارتباطاً وثيقاً بالسياق السياسي الذي نشأ فيه المفهوم وتجلى للقارئ أن الفكر العربي المعاصر كان مقلداً في شأن الحرية للفكر الغربي في حين أن الفكر الإسلامي الذي اعتمد أساساً له القرآن والسنة ، كان مفارقاً في مفهوم الحرية للسياق الغربي ومتميزاً عليه ، بأن ربط مفهوم الحرية بكل جوانبها بالعبودية لله تعالى . فصارت الحرية في هذا الفكر معلماً ثقافياً فكرياً شاملاً لكل جوانب الحياة الإنسانية .

قائمة المصادر والمراجع

إبراهيم، زكريا، **مشكلة الحرية**، ط٢، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة

ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت:٦٣٠ه)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، (دون طبعة)، تحقيق : طاهر أحمد الزاوى محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ٢٠٠٤م

آرمسترونغ، كارين، ١٩٩٦م، **الله والإنسان**، ط١، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق

الأزهري ، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري ، (ت:٣٧٠هـ) ، **تهذيب اللغة** ، (دون طبعة)، تحقيق عبد السلام هارون ، مراجعة محمد علي النجار ، دار الدار المصرية ، مصر، ٢٠٠١م

إسحاق، أديب (ت: ١٨٨٥م)، **الدرر**، ط١، جمعها شقيقه عوني اسحاق، بيروت، مطبعة الأدبية، ١٩٠٩م

أسود، عبد الرزاق محمد، ٢٠٠٠م، **موسوعة الأديان والمذاهب**، ط٢، بيروت،الدار العربية للموسوعات

الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل (ت: ٣٢٤ه)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت

الأشعري، ابو الحسن (ت: ٣٢٤ه)،**الإبانة عن أصول الديانة**، ط١، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧م

الأشقر، عمر، ١٩٩٠م، **القضاء والقدر**، ط ١، بيروت، مكتبة الفلاح

الأصبحي، أحمد،٢٠٠٠م، **قراءة في تطور الفكر السياسي**، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، عمان، دار البشير

الأصفهاني، الراغب (ت: ٥٠٢هـ)، **مفردات ألفاظ القرآن**، ط١، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ١٩٩٢م، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ٢٠٠٤م

الأندلسي، ابن حزم (ت:٤٥٦هـ)، **الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى**، تحقيق إحسان عباس، مكتبة دار العروبة ،القاهرة، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر

الأندلسي، ابن حزم (ت:٤٥٦هـ)، **الفصل بين الملل والأهواء والنحل**، (دون طبعة)، مكتبة المثنى، بغداد

ابن أنس، مالك (٩٣هـ)، **الموطأ**، ط١، المحقق : أبي الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق، إعداد وتقديم : محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٩٧م

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (٧٥٦هـ)، المواقف، المحقق عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (٧٥٦هـ)، شرح المواقف، تأليف السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ضبط محمود عمر الدمياطي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٩٨م

إيزوتسو، توشيهيكو،٢٠٠٧م، **الله والإنسان في القرآن**، ط١، ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة

الباجوري، برهان الدين إبراهيم (ت:١٢٧٧)، **شرح جوهرة التوحيد**، ط١، لجنة تحقيق التراث، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٢م

الباش، حسن، **بروتوكولات حكماء صهيون من التنظير إلى التدمير**، ط٢، ترجمة وتقديم إحسان حقي، بيروت، دار النفائس

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب(ت:٤٠٣ه)، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ط٣، تحقيق الشيخ عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت

الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب(ت:٤٠٣ه)، **التمهيد**، صححه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م

بدوي، ثروت،١٩٦٢م، **النظم السياسية**، (دون طبعة)، القاهرة، دار النهضة العربية

برانايتس**،** الأب،١٩٨٣م، **فضح التلمود**، ط٢،إعداد زهدي الفاتح، بيروت، دار النفائس

بريل، مارسيل، ١٩٨٦م، **تاريخ الأفكار السياسية**، (دون طبعة)، بيروت، الاهلية للنشر والتوزيع

بشيوة، كريمة، ٢٠٠٩م، **الحرية في الفكر العربي المعاصر**، ط١، طرابلس، الدار الأكاديمية

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي (ت:٤٢٩ه)، **أصول الدين**، ط١، المحقق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي (ت:٤٢٩ه)، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محي الدين، دار المعرفة، بيروت .

البيجوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي (ت:١٢٧٦ه)، **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد**، ضبط وتصحيح عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨ه)، **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**، ط١، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، اليمامة للنشر، دمشق، بيروت، ١٩٩٩م

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨هـ)، **القضاء والقدر**، ط١، المحقق: محمد بن عبد الله آل عامر، الناشر: مكتبة العبيكان، الرياض- السعودية، ٢٠٠٠م

التعريب والجمع التصويري والمونتاج والأعمال الفنية شركة ماستر ميديا، **التفسير التطبيقي للكتاب المقدس،** (دون طبعة)

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت: ٧٩٢هـ)، **شرح المقاصد في علم الكلام**، ط١، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٩٨١م.

توفيق **،** محمد زكريا ، **الحوار المتمدن** – العدد ٢٤٨٦ – ٢٠٠٨ / ١٢ / ٥– ٢٦ : ٠٣
www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=155400

ابن تيمية، أحمد، **الفتاوى**، ط١، مطابع الرياض، السعودية، ١٣٨١هـ

ابن تيمية، **المجموعة العلية من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ط١، جمع وتحقيق: هشام بن اسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ.

الجابري، محمد عابد وغيره، ٢٠٠٢م، **حقوق الإنسان في الفكر العربي**، ط١، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجبرين، عبد الله بن عبد الرحمن، (ت: ١٣٩٧هـ)، **الإرشاد شرح لمعة الإعتقاد**، ط١، إعداد محمد بن حمد المنيع، دار طيبة للنشر، السعودية، ١٩٩٧م

الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف (ت: ٤٧١هـ)، **التعريفات**، تحقيق عبد المنعم حنفي، دار الرشاد للنشر، ١٩٩٥م

الجزيري، نوران، ١٩٩٩م، **قراءة في علم الكلام**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب

جون، كولر،١٩٩٥م، **الفكر الشرقي القديم**، ط١، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

حسن، محمد خليفة، ١٩٨١م، **الحركة الصهيونية وعلاقتها بالتراث الديني القومي**، ط١، القاهرة، دار المعارف

ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت: ٨٥٢)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت ، ١٣٧٩هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ط٣، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، ٢٠٠٠م

الحكمي، حافظ بن أحمد بن علي (ت: ١٣٧٧هـ)، **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول**، ط١، المحقق: عمر بن محمود أبو عمر، تقديم : سعود بن إبراهيم الشريم، دار ابن القيم ، الدمام، طباعة إدارة المطبوعات، مكة المكرمة، ١٩٩٦م

الجوزية، ابن قيم (ت:٧٥١هـ)، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ط١، تحقيق السيد محمد السيد، وسعيد محمود، دار زمزم، الرياض، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٤م

الحمد، عبد القادر بن شيبة، ٢٠٠٢م، **الأديان والفرق**، ط١، المدينة المنورة، مكتبة دار الزمان للنشر

الحمد، محمد، ١٩٩٨م، **الإيمان بالقضاء والقدر**، ط٣، السعودية، دار ابن خزيمة

ابن حنبل، أحمد(ت:٢٤١هـ)، **مسند ابن حنبل**، ، ط١، التحقيق بإشراف: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م

الحنبلي، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز(ت: ٧٤٨هـ)، **العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها**، ط١، المحقق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض،١٩٩٥م

الحنفي، ابن أبي العز (ت: ٧٩٢هـ)، **شرح العقيدة الطحاوية**، ط٤، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ

خان، ظفر الاسلام،٢٠٠٢م ، **التلمود تاريخه وتعاليمه**، ط٨، دار النفائس

الخطابي، أبو سليمان أحمد بن محمد البستي (ت: ٣٨٨هـ)، **معالم السنن شرح سنن أبي داود**، ط١، المطبعة العلمية ، حلب، ١٩٣٢م

الخميس، محمد بن عبد الرحمن، ١٤١٩هـ ، **اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث** ، ط١، السعودية، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد

الخن، مصطفى، مستو، محيي الدين، ١٩٩٦م، **العقيدة الإسلامية أركانها – حقائقها – مفسداتها**، ط١، بيروت، دار الكلم الطيب

الخن، مصطفى، **١٩٨٤م، مبادئ العقيدة الإسلامية**، ط٢، جامعة دمشق

الدملوجي، فاروق،٢٠٠٤م ، **تاريخ الأديان**، (دون طبعة)، بيروت، الأهلية للنشر

ديورانت، ول، **قصة الحضارة** ، (دون طبعة)، ترجمة محمد بدران، اختارته وأنفقت على ترجمته الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية

الرازي، الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت :٨١٧هـ)، القاموس المحيط، ط٨، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥م

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي(ت:٦٠٦)، **مفاتيح الغيب**، ط١، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٠م

رايس، فيليب، ١٩٧٢م، **معرفة الخير والشر**، ترجمة عثمان عيسى شاهين، القاهرة، مؤسسة الحلبي، بالإشتراك مع مؤسسة فرانكلين للنشر، نيويورك،

روزنتال، فرانز، ١٩٧٨م، **مفهوم الحرية في الإسلام**، ط١، ترجمة وتقديم: معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت

الزحيلي، وهبه، ٢٠٠٠م، **حق الحرية في العالم**، ط١، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر

الرازي، أبو زرعة (ت:٢٧٧)، أبو حاتم،(ت:٢٧٧)، **الانتصار**، ط١، شرح محمد بن موسى آل نصر، الدار الأثرية، عمان، ٢٠٠٨م.

روهلنج، أوجست، ١٩٦٨م، **الكنز المرصود في قواعد التلمود**، ط٢، ترجمة يوسف حنا نصر الله، مقدمة مصطفى الزرقا، بيروت

الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت:١٣٦٧)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (دون طبعة)، دار الفكر

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر(ت:٥٣٨)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل**، دار الكتاب العربي للنشر، بيروت، ١٤٠٧ه

الزوزني، أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين (ت:٥٣٦)، **شرح المعلقات السبع**، (دون طبعة)، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار الطلائع للنشر

سعد الدين، السيد صالح، **العقيدة اليهودية وخطرها على الإنسانية**، ط٢، القاهرة، مكتبة التابعين، جدة، مكتبة الصحابة

السمرقندي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي (ت٣٣٣هـ)، **شرح الفقه الأكبر**، (دون طبعة)، مراجعة عبد الله الأنصاري، (دون دار نشر)، ١٩٨٦م

السويدان، طارق، ٢٠٠٩م، **موسوعة اليهود المصورة**، ط١، ترجمة ميسون النحلاوي، الكويت

شركة الإبداع الفكري

سابق**،** السيد، **العقائد الإسلامية**، (دون طبعة)، بيروت، دار الكتاب العربي

شاتليه، فرانسوا وآخرون،١٩٩٧م، **معجم المؤلفات السياسية**، ط١، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

الشرقاوي، محمد عبد الله، ٢٠٠١م، **الكنز المرصود في فضائح التلمود**، طبعة مزيدة ومنقحة، القاهرة، دار الفكر العربي

شلبي، أحمد،١٩٦٦م، **مقارنة أديان**، (دون طبعة)، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية النشر

الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم (ت: ٥٤٨)، **الملل والنحل**، (دون طبعة)، تحقيق محمد سيد كيلاني، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ١٩٦٧م

الشهرستاني، عبد الكريم (ت: ٥٤٨)، **الملل والنحل**، ط٢، تحقيق عبد العزيز الوكيل، دار الفكر، بيروت

ظاظا، حسن، ١٩٨٧م، **الفكر الديني اليهودي**، دمشق، دار القلم، بيروت، دار العلوم

الشهرستاني، عبد الكريم (ت: ٥٤٨)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، (دون طبعة)، حرره وصححه الفرد جيوم، (دون دار نشر)

شيان، فنسنت، **توماس جيفرسن أبو الديمقراطية**، (دون طبعة)، ترجمة جاسم محمد، بغداد، مطبعة دار المنشورات البصري

صبري، محمد، **التلمود شريعة إسرائيل**، (دون طبعة)، القاهرة، مكتبة مدبولي

عازم، هبه، ٢٠١٠م، **الحرية الدينية بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان** رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن

ابن عباد، الصاحب(ت: ٤٥٨هـ)، **المحيط في اللغة**، ط١،المحقق محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٠

ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، ١٤٢٦ه، **شرح العقيدة السفارينية - الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية**، ط١، دار الوطن للنشر، الرياض

عبد الرحمن، طه، ٢٠١٢م، **سؤال العمل**، ط١، المغرب، المركز الثقافي العربي

عبد الغني، سيد سعيد، ١٩٩٦م ،**العقيدة الصافية**، ط١،تقديم سعود بن إبراهيم الشريم، مكة المكرمة ،طباعة إدارة المطبوعات

عبد المعبود، مصطفى ترجمة وتعليق، ٢٠٠٧م، **نزيفين الأضرار**، ط١، تقديم: محمد خليفة حسن، مصر، مكتبة النافذة

عثمان، علي عيسى، **الإسلام ومسيرة الحضارة البشرية**، جريدة الحياة اللندنية، العدد (١٣١٦٠)، الجمعة ١٩/مارس/ ١٩٩٩م ، نقلا عن سؤال الحرية في الفكر الاسلامي المعاصر، http://www.kalema.net/v1/index.php?rpt=374&art ٢٠١٢-٢-١٩

عبد الحميد، عرفان، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، ط١، (دون دار نشر)

عبد الحميد، عرفان،١٩٩٧م، **اليهودية**، ط١، بيروت، دار البيارق، عمان، دار عمار

العروي، عبد الله،٢٠٠٢م ، **مفهوم الحرية**، ط٦، الدار البيضاء – المغرب، وبيروت، المركز الثقافي العربي

علي، فؤاد حسنين، **اليهودية واليهودية المسيحية**، (دون طبعة)، معهد البحوث والدراسات العربية

الغزالي، محمد، (ت:١٤١٦ه)، **عقيدة المسلم**، ط٧، دار البيان للنشر، الكويت، ١٩٨٩م

الغنوشي، راشد، ١٩٩٣م، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا(ت: ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، (دون طبعة)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للنشر، ١٩٧٩م

الفاروقي، اسماعيل، ١٩٨٨م، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، ط ٢، القاهرة، مكتبة وهبة

فياض، زيد بن عبد العزيز(١٤١٦ه)، **الروضة الندية شرح العقيدة الواسطية**، ط١، مطابع الرياض، السعودية، ١٣٧٧هـ

الفيتوري، الشاذلي، ١٩٩٨م، **الكيان الحر**، ط١، تونس، أوربيس للطباعة والنشر

القاضي، عبد الجبار بن أحمد (ت: ٤١٤هـ)، **شرح الأصول الخمسة**، (دون طبعة)، تحقيق عبد الكريم عثمان، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، ، مكتبة الأسرة، تنفيذ الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م

قاسم، علي حسين، ٢٠٠٤م، الله **والإنسان في الفكر اليهودي المعاصر**، (دون طبعة)، الإسكندرية، المكتبة المصرية للنشر

القرضاوي، يوسف، ١٩٨٣م، **الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا، حتمية الحل الإسلامي**، ط٩، بيروت، مؤسسة الرسالة

القرضاوي، يوسف، ١٩٨٥م، **الخصائص العامة للإسلام**، ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة

قرني، عزت،٢٠٠١م، **طبيعة الحرية**، (دون طبعة)، القاهرة، دار قباء للنشر

قطب، سيد، ١٩٩٦م، **في ظلال القرآن**، ط ٢٥، القاهرة، دار الشروق

القيسي، مروان، ١٩٨٤م، **التحفة السنية في تهذيب العقيدة الطحاوية**، ط١، (دون دار نشر)

كامل، حسن حسن، ٢٠٠٣م، **الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها**،(دون طبعة)، القاهرة، مركز الدراسات الشرقية

الكتاب المقدس ، نسخة دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط .

كشاكش، كريم، ١٩٨٧م، **الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة**، (دون طبعة)، الأسكندرية، منشأة المعارف

الكفوي، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي (ت:١٠٩٤هـ)، **الكليات**،(دون طبعة)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٦م

لجنة من الباحثين،١٩٨٠م، **في قضية الحرية**، ط١، لبنان، مؤسسة ناصر للثقافة

الماتريدي، أبو منصور(ت:٣٣٣ه)، **تأويلات أهل السنة**، ط١، تحقيق فاطمة يوسف الخيمي، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ٢٠٠٤م

الماتريدي، أبو منصور(ت:٣٣٣ه)، **التوحيد**، (دون طبعة)، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية

مانع، محمد بن عبد العزيز(ت:١٩٦٥م)، **شرح العقيدة السفارينية**، ط١، تحقيق أبو محمد أشرف عبد المقصود، أضواء السلف للنشر، السعودية-الرياض،١٩٩٧م

مايو، برنارد، **سيرة جيفرسون**، ترجمة محمد عبد المعز نصر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م.

متولي، تامر محمد محمود، ٢٠٠٤م، **منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة**، ط١، دار ماجد عسيري

متولي، عبد الحميد، **الحريات العامة**، (دون طبعة)، الإسكندرية، منشأة المعارف

المحافظة، علي، ١٩٨٧م، **الاتجاهات الفكرية عند العرب**، (دون طبعة)، بيروت، الأهلية للنشر، (دون طبعة)، بيروت، دار النهار للنشر

محفوظ، محمد، **سؤال الحرية في الفكر الاسلامي المعاصر**، http://www.kalema.net/v1/index.php?rpt=374&art ٢٠١٢-٢-١٩

محمد، خميس السعيد، ٢٠٠٥م، **التوحيد وأثره على العبيد**، (دون طبعة)، تقديم الغامدي، سعيد بن ناصر، مسفر، سعيد، الأردن ، بيت الأفكار الدولية للنشر، السعودية ، المؤتمن للتوزيع

محمد، علي عبد المعطي، ١٩٨٣م، **السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي**، (دون طبعة)، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية

مسعد**،** بولس حنا، ١٩٦٩م، **همجية التعاليم الصهيونية**، ط١، تقديم: محمد خليفة التونسي، لبنان، دار الكتاب العربي

المسيري، عبد الوهاب، ١٩٩٩م**، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ط١، القاهرة، دار الشروق

ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (ت : ٧١١ه)، لسان العرب، ط١، الناشر دار صادر، بيروت

http://www.annabaa.org/nba46/hurya.htm# ثمار الحرية وآثارها،
معاش**،** مرتضى، **ثمار الحرية وآثارها**، مجلة النبأ، العدد ٤٦ .

موسى، سلامة (ت: ١٩٥٨م)، **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ** ، (دون طبعة) ، إدارة الهلال ، مصر ، ١٩٢٧م

الميداني، عبد الرحمن، ٢٠١٠م، **العقيدة الإسلامية وأسسها**، ط١٥، دمشق، دار القلم

ابن ميمون، موسى (ت١٢٠٤ه)، **دلالة الحائرين** ، ترجمة حسين أتاي ، الناشر مكتبة الثقافة الدينية ، مصر

نجم، أحمد حافظ، **حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان**، (دون طبعة)، مصر، دار الفكر العربي

الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٤٢٠هـ، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، ط٤، إشراف وتخطيط ومراجعة مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع

النسفي، أبي المعين (ت: ٣٣٣هـ)، **تبصرة الأدلة**، ط١، تحقيق كلود سلامة، الجفان والجابي للنشر، قبرص، ١٩٩٣م

النصولي، أنيس،١٩٨٤م، **أساليب النهضة العربية في القرن التاسع عشر**، تحقيق عبد الله الطباع، بيروت، دار ابن زيدون

النعمة، إبراهيم ، ١٩٨٣م، **إيماننا الحق**، ط١، الموصل– العراق، شركة معمل ومطبعة الزهراء الحديثة المحدودة

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري (ت: ٦٩٠هـ)، **شرح صحيح مسلم بن الحجاج** ، ط١، بإشراف حسن عباس قطب، الناشر دار عالم الكتب ، الرياض، ٢٠٠٣م

النيسابوري**،** مسلم (ت:٢٦٢هـ)، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ط١، إشراف حسن عباس قطب، دار عالم الكتب، الرياض، ٢٠٠٣م

الهلول، جبر، ٢٠٠٤م، **المواثيق والعهود في ممارسات اليهود**، ط١، بيروت ،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

همو**،** عبد المجيد، ٢٠٠٣م، **الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات**، ط١، مراجعة وتدقيق: إسماعيل الكردي، دمشق، الأوائل للنشر

الهندي، هانيء، إبراهيم، محسن،١٩٥٨م، **إسرائيل: فكرة حركة دولة**، ط١، بيروت، دار الفجر

ياسين، محمد نعيم،٢٠٠٧م ، **الإيمان، أركانه، حقيقته، نواقضه**، (دون طبعة)، عمان، دار الفرقان

http://www.kalema.net/v1/index.php?rpt=374&art ٢٠١٢-٢-١٩

FREEDOM OF CHOICE AND FREE WILL IN JUDAISM AND ISLAM A CREED COMPARATIVE STUDY

BY

RANA MAZEN ABD ALJABBAR ALSALAYMEH

SUPERVISOR

DR. RAJEH ABD ALHAMID ALKURDI

ABSTRACT

In this research I have dealt with the concept of freedom of choice in Judaism in comparison with the same concept in Islam. In the first Chapter I have defined the concept of Divine destiny in both Judaism and Islam. In conclusion I found that in Judaism, in the contrary of Islam, there is no specific definition although there is some evidence which might indicate contradiction in the stand of the Jewish theology regarding divine destiny.

In the second chapter I demonstrated the position of divine destiny in both religions. This chapter concluded that in Islam it is one of the articles of faith and it has such important position. However in Judaism following the conclusion of the first chapter I found that it has no such importance.

In the third chapter I have talked about freedom of choice and its connection to the concept of divine destiny. I have also shown the influence of believing in the Attributes of God on freedom of choice, particularly Knowledge, Will and Might. I talked in the chapter also about the deeds of human being and its relation to the Justice of God.

Finally, In the last chapter I defined freedom of choice in the contemporary western and Arabic- Islamic thought. I also demonstrated the influence of the belief in divine destiny on the concept of freedom of choice.